UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/revuephilosophiq11pariuoft

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SIXIÈME ANNÉE

XI

(JANVIER A JUIN 1881)

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
Au coin de la rue Hautefeuille

1881

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
2
R4
t.11

20388
6

LE NÉO-KANTISME EN FRANCE

I. — LA MORALE CRITICISTE

Depuis plusieurs années s'est produit en France un mouvement néo-kantien qui n'est pas sans importance. Les disciples de Kant espèrent faire tout ensemble la part de la science et la part de la foi en fondant la métaphysique et la religion sur la morale. *Primauté de la raison pratique*, souveraineté de la morale sur la métaphysique et peut-être même sur la science, telle est la thèse que, de nos jours, plus d'un philosophe soutient en France comme en Allemagne. Cette thèse suppose le kantisme préalablement en possession d'une morale certaine, dont les principes absolus et indiscutables peuvent s'opposer aux hypothèses aventureuses des métaphysiciens. C'est la légitimité de cette prétention, c'est la valeur et la certitude de la morale néo-kantienne que nous nous proposons d'examiner, comme nous avons examiné ailleurs la morale évolutioniste et la morale positiviste [1]. En morale comme en métaphysique le kantisme ne serait-il point une simple transition, une de ces positions intermédiaires que la pensée traverse au moment d'entrer dans une ère nouvelle, mais où elle ne peut s'arrêter? — L'histoire même de la philosophie kantienne semblerait l'indiquer : Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer et ses disciples actuels s'en sont-ils tenus à la position de Kant? Ils sont revenus à la métaphysique et ont construit avec de vieux matériaux un nouveau panthéisme. En Angleterre, la philosophie s'en est-elle tenue au kantisme plus ou moins confus d'ailleurs de Hamilton? Elle est allée en avant vers le naturalisme. En France, les philosophes ont-ils généralement acccepté la suspension de jugement des kantiens ou celle du positivisme, qui est par certains côtés un kantisme sans critique préalable de l'intelligence? Les uns sont retournés au spiritualisme de Leibniz et de Descartes; les autres (parmi lesquels

1. Voir la *Revue des Deux-Mondes*, 15 juillet, 1er septembre 1880.

les positivistes mêmes, malgré leurs protestations de neutralité) ont contribué à l'établissement du naturalisme et ont soutenu même un naturalisme exclusivement matérialiste. Parmi les kantiens eux-mêmes, il en est, comme M. Renouvier, qui sont revenus au phénoménisme de Hume. Ainsi, à ne consulter que les faits, on voit se vérifier l'adage cher aux Allemands : la roue de l'histoire ne saurait demeurer immobile; si elle tourne parfois sur place, elle finit toujours par avancer. Comment donc l'école néo-kantienne se flatterait-elle de nous ramener ou à peu près en l'an 1781 ou 1788, où furent publiées la *Critique de la Raison pure* et celle de la *Raison pratique?* — Nous espérons montrer que, dans la morale du moins, on ne saurait s'en tenir au point de vue de Kant; et comme c'est pour la morale que les kantiens travaillent, comme ils font dépendre de leur morale leur métaphysique même, l'insuffisance de leur philosophie pratique fera peut-être pressentir l'insuffisance de leur philosophie spéculative. Pour nous, Kant nous semble un scolastique de génie qui met fin à la scolastique, un théologien profond qui met fin à la théologie, un moraliste de l'ancienne école qui met fin à la morale traditionnelle. Sa grande gloire est d'avoir entr'ouvert les portes à une philosophie nouvelle; mais, en philosophie plus qu'ailleurs, la logique veut qu'une porte soit entièrement ouverte ou entièrement fermée. Aussi croyons-nous que les esprits rigoureux, s'ils ne veulent pas revenir en arrière du kantisme, s'élanceront en avant : tous en sortiront.

Nous étudierons aujourd'hui la morale du criticisme français, qui, à nos yeux, ne peut se soutenir qu'en revenant à la morale du kantisme pur. Celle-ci, seule logique à notre avis, n'est elle-même que la forme dernière et rigoureuse de la morale traditionnelle; nous en ferons l'objet d'études ultérieures.

I

MÉTHODE GÉNÉRALE DU CRITICISME. PRIMAUTÉ DE LA MORALE.

Le néo-kantisme si vigoureusement soutenu par M. Renouvier est beaucoup moins orthodoxe que celui de plusieurs autres philosophes français contemporains et devrait s'appeler plutôt un semi-kantisme. Kant, pour concilier la science et la conscience morale, dont les exigences seraient à ses yeux contradictoires si

elles étaient du même « ordre », avait placé les objets de la science dans le monde des phénomènes, régi par un déterminisme inflexible, et les objets de la conscience, devoir et liberté dans le monde des noumènes, auquel ne peuvent plus s'appliquer les lois scientifiques. M. Renouvier, reconnaissant dans le noumène un reste de la vieille métaphysique, le rejette et fait ainsi descendre le kantisme du ciel sur la terre, de la région transcendante des « choses en soi » dans la région immanente des phénomènes. Mais comment se représenter ces phénomènes? Là est la difficulté. Faut-il les concevoir comme liés par les lois du déterminisme et de la nécessité, ou comme laissant place aux hiatus du libre arbitre et de la contingence ? Devant la thèse et l'antithèse qui se posent en ces termes, M. Renouvier ne peut plus, comme Kant, se tirer d'affaire par le renvoi de l'antithèse, c'est-à-dire de la liberté et de la contingence, à une région située par delà des nues, car il n'admet pas une telle région; d'autre part, ne concevant aucune idée de la liberté intérieure et de la moralité qui lui semble compatible avec le déterminisme, il se trouve forcé à faire un choix entre des thèses désormais contradictoires. Ce choix est déterminé par un acte de volonté : *sic volo*. Aussi peut-on appliquer à M. Renouvier ce qu'on a dit d'un autre savant admirateur de Kant : « sa critique aboutit à une crise ». Pour éviter l'anarchie intérieure, il accomplit une sorte de coup d'Etat intérieur, il sort de la légalité pour rentrer dans la loi. La légalité lui semble être la science avec son déterminisme ; la vraie loi lui semble être la morale de l'impératif catégorique et du libre arbitre : M. Renouvier prend donc parti pour cette morale et sacrifie résolument les idées de raison suffisante, d'enchaînement universel des causes et des effets, de déterminisme et de mécanisme, sur lesquelles repose la science. Dès lors, plus d'infinité, plus de continuité, plus d'évolution régulière dans la nature; la contingence et le hasard reparaissent dans l'univers, et le libre arbitre échappe chez l'homme à toute loi. A vrai dire, c'est la *Raison pure* de Kant presque en entier qui se trouve ainsi rejetée pour les besoins de la *Raison pratique*; le kantisme est disloqué dans sa partie théorique et scientifique, conservé seulement, avec beaucoup de mélange, dans sa partie morale. La morale envahit même la science, car, selon M. Renouvier, la prétendue certitude scientifique est encore une foi volontaire; l'acte de foi se retrouve donc partout : il fonde la science comme il fonde la morale, comme il fonde la religion. M. Renouvier en effet, de degré en degré, va jusqu'à la foi religieuse; il s'efforce seulement d'en maintenir l'accord avec la raison et la conscience, ne concédant aux religions positives

que la faculté de trouver des symboles qui ne soient pas en contradiction avec la moralité intérieure. Aussi, tandis que d'autres kantiens français, allant jusqu'au bout dans la même voie, ne sembleront trouver leur repos que dans la religion de Pascal, M. Renouvier s'arrête au protestantisme et même au protestantisme libéral. Il conçoit d'ailleurs l'espoir (bien chimérique) d'y convertir la France entière ou, selon son expression, de *protestantiser* la France pour l'arracher au catholicisme. De même, dans l'ordre politique, au lieu de pencher, comme semblent le faire d'autres philosophes, pour les doctrines aristocratiques, M. Renouvier met toute son ardeur (et on ne saurait trop s'en féliciter) au service de la démocratie, qui lui semble l'expression politique la plus parfaite du criticisme et de la morale kantienne.

Avant d'examiner dans ses principes le système moral du criticisme faisons d'abord quelques réflexions, nécessairement incomplètes, sur cette méthode générale, fort en faveur de nos jours, qui consiste à faire dépendre la métaphysique de la morale. La méthode criticiste, nous dit en d'excellents termes M. Renouvier, « est la primauté de la morale dans l'esprit humain à l'égard de l'établissement possible ou non des vérités transcendantes desquelles on prétendait jadis, inversement, déduire la morale. Le criticisme subordonne tous les inconnus aux phénomènes, tous les phénomènes à la conscience, et, dans la conscience même, la raison théorétique à la raison pratique. » (*Science de la morale*. I, 92.)

Il est sans doute très rationnel de « subordonner, » comme dit M. Renouvier, « les inconnus aux phénomènes, les phénomènes à la conscience; » mais subordonner la raison théorétique à la pratique, n'est-ce pas précisément renverser l'ordre d'une philosophie vraiment critique? Une telle méthode n'est-elle point illogique, antiscientifique, pleine de cercles vicieux? — A notre avis, elle repose en effet sur une conception inexacte de ces trois choses : 1° la distinction de la raison théorique et de la raison pratique; 2° leur rapport naturel de subordination; 3° le principe de leur réduction à une unité fondamentale.

1° La distinction de la raison théorique et de la raison pratique, dans le criticisme, nous semble artificielle. La raison pratique n'y peut être que la raison théorique appliquée, et nous ne voyons pas quelle distinction essentielle le criticisme peut établir entre les deux, — à moins qu'il ne commette une pétition de principe. — La pratique sur laquelle vous voulez prendre votre point d'appui indépendamment des spéculations théoriques est-elle aveugle, quelle lumière pourrez-vous en tirer pour la philosophie? Si elle est éclairée,

elle doit être vraiment une *raison* pratique qui se rend compte d'elle-même, et alors ce qui dirige les actes, ce sont les idées et les raisons; or ces idées et ces raisons, pour avoir une valeur rationnelle, doivent être du domaine des choses dont on raisonne, sur esquelles on peut soit acquérir une *science* positive, soit instituer des *hypothèses* intelligibles : elles sont donc objet ou de science ou de métaphysique. La pratique, en général, n'est qu'une conséquence, une *mise en pratique* d'idées et de théories qui, en elles-mêmes, sont toujours des spéculations de la science ou de la philosophie.

Y a-t-il sous ce rapport entre la pratique morale et toute autre pratique une différence essentielle ? Kant et ses successeurs le prétendent, mais ils ne l'ont point démontré. Ils se contentent de soustraire l'idée du devoir à la critique qu'ils dirigent contre toutes les autres idées, et cela au nom d'un « intérêt pratique », comme dit Kant. Pour nous, la seule différence que nous apercevons entre la pratique morale et les autres, c'est que la première, en ses derniers fondements, est l'application d'idées métaphysiques et non plus seulement scientifiques : elle est la conformation de la conduite à certaines hypothèses sur notre essence, notre fin et nos rapports avec l'univers, par exemple sur notre liberté, sur notre puissance de désintéressement, sur le caractère universel de notre but, sur notre rôle dans le monde, sur notre pouvoir de contribuer à l'établissement d'un monde idéal où tous les êtres seraient à la fois libres, égaux, frères, conséquemment heureux. Une action morale, dans ce qu'elle a de raisonné et de raisonnable, est donc une hypothèse métaphysique en action. Mais, que les idées directrices de la conduite soient des rapports scientifiques observables et démontrables, ou qu'elles soient des conceptions métaphysiques échappant à l'observation comme à la démonstration rigoureuse, et par cela même ne se prêtant qu'à l'hypothèse ou à la probabilité, ce sont toujours des *idées* directrices, portant sur l'*objectif*, susceptibles d'analyse et de critique théorétiques. La métaphysique et la science domineront donc toujours la morale, qui n'en est que la manifestation pratique et comme l'incarnation dans des actes déterminés. C'est là une conclusion à laquelle les criticistes peuvent échapper encore moins que les kantiens purs. Kant, en effet, divisait la philosophie en deux parties, l'une ayant pour objet la connaissance des phénomènes par l'intelligence, l'autre la réalisation des noumènes par la volonté : la première était pour lui la philosophie théorique, la seconde la philosophie pratique. Cette dernière se trouvait ainsi (à la différence de la pure *technique* ou application des sciences) avoir un objet absolument distinct et des « principes propres », d'ailleurs purement for-

mels et dégagés de toute considération des buts à atteindre ou des moyens *naturels* pour les atteindre. Mais il n'en peut être ainsi dans le criticisme, qui ne fait pas reposer la morale sur des noumènes, et qui essaie de s'élever au dessus du formalisme abstrait de Kant en faisant rentrer la morale même dans l'ordre des phénomènes ou de la nature. De cette façon, la dernière apparence de fondement est enlevée à l'opposition, toute mystique d'ailleurs, de la raison théorique et de la raison pratique.

2° La subordination de la raison théorique à la raison pratique est par cela même inintelligible dans le criticisme et contraire aux rapports naturels de la pensée et de l'action. Qu'il s'agisse de théories métaphysiques dont l'application constitue la morale, ou de théories scientifiques dont l'application constitue un art quelconque, si les idées directrices des actes sont incertaines, les actes n'auront pas le pouvoir de leur conférer un caractère apodictique et catégorique qu'elles n'ont pas. Si la raison pure n'aboutit qu'à des conceptions hypothétiques, la « raison pure pratique », régie par ces conceptions, ne sera elle-même qu'une hypothèse traduite en actes. La seule différence, c'est que la raison spéculative peut rester en suspens sur une question métaphysique, tandis que la raison pratique est souvent obligée de prendre en fait un parti pour ou contre ; mais cette décision, simple expédient pratique, ne communique évidemment pas la certitude aux idées qui ne l'avaient point et de plus elle est elle-même déterminée, quand elle n'est pas purement instinctive et machinale, par la plus ou moins grande probabilité théorique en faveur de tel ou tel parti. Le parallélisme nous paraît donc exister partout entre la spéculation et l'action. Toute science est à la fois pratique et pure, et il n'y a point de connaissance qui ne soit action ou ne tourne en action de quelque manière ; la morale, dans le criticisme, n'ayant plus pour objet des *noumènes*, ne peut différer des autres connaissances que par son domaine d'application : la mécanique est une application des mathématiques au mouvement et aux machines naturelles ou humaines; la morale est une application de la psychologie, de la sociologie, de la cosmologie et de la métaphysique à la conduite de l'homme, dans la vie privée ou sociale. Ajoutons qu'elle a, selon nous, ce caractère distinctif d'être une connaissance ou une hypothèse qui s'applique elle-même en se pensant. Mais nous ne voyons partout que des connaissances ou des hypothèses appliquées. Dès lors, le criticisme n'a plus de raison pour maintenir, au sens que nous venons d'indiquer, la primauté kantienne de la raison pratique, la souveraineté de la morale, qui, comme tout le reste, a désormais son domaine dans la nature et non plus

dans le surnaturel. C'est comme si l'on disait que la conclusion d'un syllogisme est souveraine sur la majeure, que celle-ci doit s'accommoder à celle-là, quoique toutes les deux soient du même ordre et qu'il n'y ait entre elle aucune différence *sui generis*.

En un mot, pour résumer les rapports que nous venons d'établir entre la morale et la métaphysique, on peut proposer aux criticistes ce dilemme : ou vous soumettez à la critique les fondements de la morale, ouvous n e les y soumettez pas. Dans le premier cas, les fondements de la morale, qui selon vous sont naturels et non surnaturels, peuvent se ramener soit à des faits ou lois scientifiques, soit à des hypothèses métaphysiques, ou aux deux à la fois ; votre critique sera donc elle-même ou de la science ou de la métaphysique, ou les deux à la fois ; dans tous les cas, c'est la spéculation qui dominera la morale ; ce ne sont pas la raison et la métaphysique qui se subordonneront aux prétendues nécessités ou « intérêts » de la pratique, même à cet intérêt supérieur que Kant élevait au-dessus des intérêts purement sensibles. Si au contraire vous ne faites aucune critique des principes de la morale et érigez le devoir en commandement qu'on n'a pas le droit de critiquer, il semblera sans doute possible alors d'en faire dépendre la métaphysique et la science même, de créer ainsi une métaphysique pour les besoins de votre morale ; mais en réalité vous ne pourrez faire deux pas dans cette voie sans revenir aux spéculations que vous aviez d'abord écartées. Finalement vous aurez renversé l'ordre que vous prétendiez suivre, vous aurez fait dépendre le connaissable de l'inconnaissable, vous aurez subordonné la théorie, avec ses certitudes ou ses probabilités, au transcendant et au mystère pris pour règles de conduite, par exemple à un impératif catégorique tombant des nues et préalablement admis par un pur acte de foi. Cette méthode illogique rappellera dès lors les procédés antiscientifiques de ceux qui jugent la vérité ou la fausseté des spéulations philosophiques par leurs conséquences morales ou immorales, c'est-à-dire par les besoins réels ou imaginaires de la pratique humaine. Ne risquera-t-on point de voir la métaphysique et la science même redevenir les humbles servantes de la morale traditionnelle, avec la théologie catholique ou protestante en perspective? On songe ici involontairement aux procédés habituels de toutes les religions, qui ont toujours prétendu que leurs mystères étaient ou le *fondement* ou le *complément* nécessaire de la morale. Les prêtres de Jupiter et les conservateurs de la religion d'Etat disaient à Socrate, par la bouche d'Aristophane : « Comment inspirer aux scélérats une crainte salutaire si l'on admet que ce n'est pas Jupiter qui lance la foudre? »

On disait de même au moyen âge : « Que deviendrait la morale sans la croyance à l'enfer ? » Et beaucoup le répètent encore de nos jours. D'autres se contentent de dire : « Que deviendrait la morale si l'on n'admettait pas l'existence de Dieu ; » d'autres : « si l'on n'admettait pas le libre arbitre et la possibilité ambiguë des contraires, etc. ? » L'école éclectique s'est souvent servie du recours à la morale comme procédé de démonstration, et les criticistes l'en blâment. Pourtant, n'y a-t-il aucune analogie entre ce procédé et le leur ? Pour être plus raffinée, leur méthode n'en tend pas moins au même résultat, qu'on pourrait appeler la foi du charbonnier en morale.

3° Après avoir distingué la raison théorique et la raison pratique, toute philosophie est obligée d'en rétablir à la fin l'unité fondamentale. Ici encore, la méthode du criticisme nous semble inadmissible.

M. Renouvier reconnaît que Kant a « trop séparé » les deux raisons ; mais par quel moyen s'efforce-t-il lui-même de rétablir une plus profonde unité entre la raison pratique et la raison théorique ? C'est en leur attribuant pour fond commun la *croyance*, qui a elle-même pour fond, selon lui, la volonté libre. En d'autres termes, M. Renouvier place la croyance volontaire sous la science même comme sous la morale, sous la théorie comme sous la pratique, et c'est ainsi qu'il croit avoir rétabli l'unité des deux raisons. S'il entendait seulement par là qu'en fait, chez le savant, l'intelligence ne s'exerce point sans la volonté et la sensibilité, que le savant ne peut se dégager entièrement de son caractère, de ses tendances, de ses passions mêmes, rien ne serait plus évident. Nous aussi nous admettons, encore une fois, que toute spéculation enveloppe une pratique et que toute pratique enveloppe une spéculation, c'est-à-dire qu'il n'y a ni intelligence sans volonté ni volonté sans intelligence : car, à nos yeux, toute idée tend à se réaliser et est force motrice en même temps que pensée. Mais ce fait, loin de présupposer le libre arbitre, comme le croit M. Renouvier, est pour nous une preuve de plus du déterminisme intérieur, car il revient à dire : Tout déterminisme conscient et clair, c'est-à-dire tout acte d'intelligence, est accompagné d'un déterminisme inconscient et obscur, c'est-à-dire de tendances, de passions, de mouvements ; et, d'autre part, tout déterminisme obscur, toute passion et toute action, peuvent se résoudre par l'analyse en un déterminisme clair, en idées et en raisonnements. Conscience et mouvement, intelligence et action sont donc les deux faces d'un même *processus*. Voilà, selon nous, la véritable unité de la raison spéculative et de la raison pratique. M. Renouvier, au contraire, pour rétablir l'analogie, suppose un acte de libre arbitre sous les actes mêmes de l'intelli-

gence, une croyance libre (au sens du libre arbitre) sous la science même. C'est là ce que Kant, pour sa part, n'aurait pas accordé. M. Renouvier, sous le nom de libre arbitre, mêle ainsi le noumène (qu'il croit avoir rejeté) ou, si l'on veut, l'inintelligible et ses mystères, par cela même le non-intelligent à l'exercice même de l'intelligence et à l'élaboration de la science. Au fond, sa prétendue unité des deux raisons demeure un dualisme plus tranché encore que celui de Kant, le dualisme du contingent et du nécessaire. Au lieu de ne voir dans la *croyance* qu'une science obscure, incomplète, mêlée de passion et d'habitude, il y voit l'acte d'une liberté incompréhensible, agissant sur l'intelligence et la dirigeant où elle veut. C'est là non seulement, à notre avis, multiplier les principes sans nécessité, mais encore confondre les contraires : pour un psychologue, rien au fond de moins libre que la croyance, qui n'est que la part de la *passion* consciente ou inconsciente dans la *connaissance*, la part du caractère propre, de l'instinct, de la routine, du besoin et du désir individuels dans la recherche des vérités obscures. La croyance est l'*inclination* personnelle vers une chose plutôt que vers une autre, inclination qui résulte des hasards de la constitution intellectuelle, c'est-à-dire, au fond, des *nécessités* de cette constitution. Par exemple, ne sachant où est le vrai chemin, je me lance à droite plutôt qu'à gauche en disant : — Je *crois* que le chemin est par ici; — ce choix résulte soit d'un pur concours mécanique de causes, soit d'une préférence secrète ou ouverte pour tel chemin plutôt que pour tel autre. C'est en cette obscure région où règne un mécanisme aveugle que M. Renouvier installe la volonté libre comme premier moteur et première condition de toute science. Ne serait-il pas plus exact de dire que l'ignorance, la passion, le hasard et la nécessité sont l'antécédent de l'intelligence et de la science, le milieu obscur d'où elles émergent peu à peu à la lumière? Quant au libre arbitre, c'est par simple hypothèse que vous le placez dans cette sphère, puisque, de votre propre aveu, il échappe à la conscience. C'est donc par un pur besoin moral que vous voulez rendre la science même libre à son origine : vous vous appuyez ainsi sur le but, sur la conséquence à laquelle vous tendez; en d'autres termes, votre philosophie aboutit à un cercle vicieux, tournant de la morale à la science et de la science à la morale.

De cette méthode en quelque sorte circulaire il résulte nécessairement que le principe de la morale sera établi sans critique suffisante, comme un article de foi. Tantôt en effet M. Renouvier le présente lui-même franchement comme tel, tantôt il le soumet à une critique selon nous plus apparente que réelle. Dans sa *Revue*, il invoque à chaque

instant l'impératif catégorique, comme pourrait le faire un pur kantien; il l'oppose à ses adversaires comme un principe évident ou dont on *doit* être moralement certain; là point de déduction : c'est un *credo*. Dans son livre sur la *Science de la morale*, au contraire, l'impératif catégorique arrive si tard qu'il semble d'abord que la morale se constitue sans lui. M. Renouvier, dans ce savant ouvrage, une des plus importantes productions de la philosophie française contemporaine, essaye une déduction rationnelle du devoir ; mais, nous allons le montrer, il n'aboutit qu'à une notion de devoir qui n'est pas plus celle des kantiens que celle des utilitaires, des stoïciens, des épicuriens, qui n'est même pas une notion de devoir quelconque.

Suivons le criticisme dans cet établissement des bases de la morale, et cherchons à quels principes successifs, ou plutôt à quelle série de postulats il sera obligé de faire appel. Nous le verrons essayer d'abord d'établir la morale sur des bases scientifiques, sur des faits observables ou des principes rationnels; puis, dans son impuissance à conduire jusqu'au bout une véritable *critique* des fondements de la morale, nous le verrons se réfugier en dernier recours dans un acte de foi mystique à un *impératif* indéfinissable.

II

PREMIERS FONDEMENTS DE LA MORALE CRITICISTE : LA RAISON, LA LIBERTÉ APPARENTE, LE DÉSIR OU FINALITÉ RELATIVE.

M. Renouvier, au début de son livre, nous apprend que la moralité a, chez l'homme, un « double fondement, nécessaire et suffisant » ; ce fondement consiste simplement en ce double fait que « l'homme est doué de *raison* et se *croit* libre ». Il est doué de raison, dit M. Renouvier, « c'est-à-dire qu'il *réfléchit* ou peut réfléchir à ses pensées et à ses actes, et qu'il est capable de comparer, de juger et de savoir qu'il juge, de délibérer et de savoir qu'il délibère avant d'agir. » Voilà donc tout ce que M. Renouvier entend par *raison :* c'est simplement l'intelligence, avec la conscience de soi qui en est inséparable, c'est l'entendement tel que Hobbes, Helvétius, Bentham l'admettent; ce n'est plus la raison pure de Kant, distincte de l'*entendement* par le caractère *absolu* de son objet, réel ou idéal. Que M. Renouvier ait tort ou non de rejeter la « raison pure », là n'est pas la question pour le moment; nous constatons seulement qu'il se

borne à poser l'homme comme un être intelligent, ce que personne d'ailleurs ne lui contestera.

Personne ne lui contestera non plus que l'homme, au moins celui qui s'en tient aux croyances instinctives, se *croit* libre ; et cette « liberté apparente » consiste, ajoute M. Renouvier, en ce que dans la pratique se pose sans cesse le dilemme suivant : « faire ou ne pas faire cela, » ce qui suppose que l'homme s'attribue un double pouvoir. — Rien de mieux ; les déterministes l'accorderont très volontiers. Ils ajouteront seulement que cette apparence de liberté n'est pas distincte de l'intelligence même et du pouvoir de réfléchir précédemment admis par M. Renouvier. Un être intelligent, en effet, est capable de concevoir plusieurs manières d'agir, comme il est capable de concevoir le blanc et le noir, et il n'a pas même besoin de s'attribuer la *liberté* proprement dite pour admettre un « choix possible », car ce choix peut résulter précisément de l'intelligence même et du jeu de ses lois. Le choix n'est incompatible qu'avec le fatalisme oriental, qui suppose que les effets se produisent sans causes ou que notre intelligence ne fait pas partie de ces causes mêmes; mais le déterminisme scientifique soutient que les effets ont des causes, parmi lesquelles se trouvent nos idées, nos désirs, nos actions; il soutient aussi que nous ne pouvons prévoir l'avenir indépendamment de ces idées, de ces désirs, de ces actions; il conclut donc à la nécessité pratique de la réflexion avant l'action, c'est-à-dire du choix intellectuel, que nous nommons plus ou moins proprement liberté, et qui sera un des facteurs de l'action même. Ainsi, au fond, les deux conditions de la moralité demandées par M. Renouvier, telles du moins qu'il les définit, se réduisent pour le psychologue à une seule : l'intelligence, avec la diversité de ses idées et l'efficacité naturelle de l'idée dominante sur la conduite.

Maintenant, comment tirer de là la *moralité* proprement dite, et surtout l'impératif catégorique? — C'est une déduction qu'on peut mettre tout philosophe au défi d'opérer. Dans le fait, M. Renouvier ne l'opère qu'au moyen d'un paralogisme qui saute aux yeux de tout lecteur, et où l'on abuse de l'ambiguïté des mots *devoir*, *bien*, *bien moral*. « Le *jugement réfléchi* d'un côté, dit-il, la *liberté apparente* ou que l'on croit être, de l'autre, s'appliquent à des phénomènes de sensibilité, d'entendement et de passion qui... aboutissent toujours, à l'égard d'un acte, quel qu'il puisse être, à présenter une certaine fin *désirable* à atteindre. Cette fin est toujours représentée comme un bien pour l'agent, et l'agent ne se détermine jamais, en fait, que pour obtenir ce qu'il pense être *son bien*. On doit dire, par conséquent, qu'il est *tenu* d'agir en vue du *bien*, généralement parlant. » Ainsi

M. Renouvier donne ici pour objet à l'intelligence et à la liberté apparente quelque chose de simplement *désirable*, où l'agent voit *son* bien ; puis il en conclut qu'il est *tenu* d'agir en vue du *bien* généralement parlant. Que de termes vagues, non définis, qui n'ont de moral que l'apparence ! La Mettrie aussi admettra le *bien* ainsi entendu. De même pour le *devoir*, dont M. Renouvier introduit l'idée sous la forme suivante : « La moralité soumise à ces conditions apparaît sur le terrain des biens opposés, dont la délibération implique le conflit. Elle consiste dans la puissance, soit, pratiquement, dans l'acte de se déterminer pour le *meilleur*, c'est-à-dire de reconnaître, parmi les différentes idées du *faire*, l'idée toute particulière d'un *devoir-faire*, et de s'y conformer [1] ». Cette idée, peut-on répondre, n'a réellement rien de particulier : telle que M. Renouvier l'a définie, c'est simplement celle du parti le plus « *désirable* » et, en conséquence, le plus *rationnel* ou *logique* pour un être doué de raison et de réflexion ; nous sommes bien loin du *devoir* tel que Kant l'entend. Ce que M. Renouvier vient de présenter comme le « double fondement de la morale » s'appliquerait aussi bien, non seulement à toutes les morales, — même à celle des épicuriens et des cyrénaïques (qui n'excluaient pas la réflexion), — mais encore à tous les arts, soit libéraux, soit manuels. Pour être peintre ou architecte, il faut que l'homme soit doué d'intelligence et de jugement réfléchi, afin de concevoir des plans divers de tableau ou d'édifice ; il faut aussi qu'il se croie *libre*, en ce sens tout empirique qu'il s'attribuera le pouvoir de réaliser l'idée qui aura prévalu dans son intelligence par la réflexion, et de réfléchir toutes les fois que l'idée même de la réflexion et de sa nécessité sera en lui dominante. Là aussi, il y a un *meilleur* entre plusieurs *possibles*, conséquemment un parti *rationnel* à prendre, un *devoir-faire*. De même, pour être pilote, il faut être intelligent et s'attribuer la liberté de mouvoir le gouvernail selon l'idée du meilleur ; pour être menuisier, cordonnier, comme dirait Socrate, les mêmes conditions sont requises. Dira-t-on donc que tous ces arts sont des applications de la moralité, du *devoir*, de l'impératif, de la liberté morale ? Le déterminisme intellectuel et sensible n'est-il pas ici plus que suffisant, comme il suffit au castor pour bâtir sa hutte et à l'oiseau pour choisir l'emplacement de son nid ? M. Renouvier nous dit pourtant que c'est là le « fondement nécessaire et suffisant de la moralité » ; s'il en est ainsi, le problème n'est pas difficile, et tout le monde est déjà d'accord. C'est donc pour ce mince résultat qu'il faut renverser l'ordre habituel des questions,

1. *Sc. de la morale*, ch. I, p. 2 à 6.

asservir la métaphysique à la morale, introduire dans le monde le scandale du libre arbitre, etc.? Mais, puisque ce fondement est à la rigueur « suffisant », pourquoi ne pas s'en contenter? pourquoi combattre avec tant d'ardeur le déterminisme, l'évolutionnisme, le transformisme, l'utilitarisme? Si M. Renouvier, critique ordinairement sévère, avait trouvé chez quelque autre philosophe cette page où les termes de *bien*, de *meilleur*, de *devoir* sont définis avec une ambiguïté évidente, nous inclinons à croire qu'il ne s'en serait pas contenté [1].

Une analyse rigoureuse et complète des éléments de la conscience morale était ici d'autant plus nécessaire que M. Renouvier nous imposera tout à l'heure la « constitution de la conscience » comme une chose qu'on est tenu d'admettre par cela seul qu'on est homme. Il ne donnera pas du *devoir* une autre justification que cette constitution même, dont il suffit à chacun de prendre conscience pour prendre aussitôt conscience du devoir. Toute la *critique* de la moralité se réduira ainsi à une pure *analyse* de la moralité dans la conscience; mais au moins faudrait-il que cette analyse fût sérieuse et ne roulât point tout entière sur des mots à double sens, qui paraissent avoir un sens *moral* et n'ont au fond qu'un sens *psychologique*.

En réalité, M. Renouvier se trouve forcé, dès le début, pour construire la morale telle qu'il l'entend, d'introduire un nouveau principe, non mentionné expressément dans son premier chapitre : le principe de finalité, qui répond à notre faculté de désirer, et dont l'idée de bien n'est qu'une application. Pour constituer la moralité, dit en effet M. Renouvier, il suffit que l'agent « soit un être prévoyant, raisonnable, qu'il ait des *fins* à poursuivre, et que tous les biens ne soient pas équivalents entre eux à ses yeux [2]. » Au tome III des *Essais de critique générale* (p. 133), M. Renouvier déclare également que la *finalité* et la liberté sont les deux grands

1. Cf. ce que dit M. Renouvier de l'existence d'un *devoir-faire*, en réponse à Schopenhauer (*Critique philosophique*, 12 février 1880), et ce qu'il dit également dans la *Critique religieuse*, avril 1880, p. 21) : « Nul n'a dit avoir rencontré des hommes qui n'eussent point la notion d'un *devoir-faire* ou d'un *devoir-s'abstenir*, en des choses qu'ils regardent comme également possibles, celles-ci *désirables pour eux-mêmes*, et celles-là *dangereuses*... Or c'est bien là l'*essence* de ce que nous appelons le *devoir* tout court, idée que jamais autre animal que nous ne songea à opposer à son appétit, à sa passion dominante. » Si les chiens ou les chats pouvaient parler, ils nous diraient sans doute qu'ils ont la notion d'un *devoir s'abstenir*, en présence du rôt ou du fromage, lorsqu'ils prévoient les coups de bâton du maître, qui font que ce qui est *désirable* est en même temps *dangereux*.

2. *Ibid.*, p. 16.

principes qui dominent toute critique de la raison pratique. Reste à savoir en quel sens nous pourrons prendre ce terme de *fins*.

M. Renouvier ne saurait faire ici appel à une finalité absolue, à des causes finales transcendantes, dont il n'a pas dit mot et qu'exclut d'ailleurs son système; il veut donc simplement désigner par fins les objets de nos désirs, de nos « passions », comme il le dit d'ailleurs lui-même. « La fin, ajoute-t-il, est identique au bien, et il est clair que la morale vise à atteindre le bien [1]. » Ainsi se trouve introduit comme troisième fait servant de base à la morale, outre la raison et la liberté apparente, le *désir* tendant à sa *fin*.

Mais en même temps vont reparaître toutes les difficultés des systèmes qui veulent fonder la morale sur la fin de l'homme. Si cette fin est objective, extérieure, hors de la conscience, la volonté se trouve soumise à une loi qu'elle ne peut réellement connaître avec certitude, car qui se flattera de connaître la fin absolue et le bien en soi? Connût-on cette fin, elle constituerait toujours pour l'homme une loi étrangère, une *hétéronomie* dont M. Renouvier ne veut pas plus que Kant. Il faut donc admettre une fin purement subjective, c'est-à-dire simplement une direction de nos tendances et de nos désirs; mais alors s'élèvera un conflit entre les désirs, entre les fins, les unes sensibles, les autres intellectuelles, les unes personnelles, les autres impersonnelles. « La fin ou le bien, remarque lui-même excellemment M. Renouvier, c'est le bonheur, c'est aussi le développement des facultés, c'est ce développement sous la conduite des passions ou sous la direction de la raison. Le mot *fin* n'a pas la vertu de mettre l'ordre dans ces éléments, dont l'accord n'est pas toujours apparent. » Comment donc construirons-nous la morale? A vrai dire, les trois éléments mis jusqu'à présent en œuvre par M. Renouvier, entendement, liberté apparente et désir, c'est-à-dire finalité *relative*, sont ceux de toute morale utilitaire et suffiraient à édifier une morale de ce genre; quant à en tirer autre chose qu'un utilitarisme plus ou moins déguisé, c'est une tâche à laquelle M. Renouvier ne réussira pas, tant qu'il ne se réfugiera point dans l'impératif catégorique et absolu de Kant.

M. Renouvier essaye cependant de se tirer dès à présent d'affaire en combinant l'élément intellectuel et l'élément sensible, en essayant de ramener le désir à une règle fixe par le moyen de la raison. « Les moralistes, dit-il, ne se sont pas trompés en pensant que les fins, sensibles ou rationnelles, personnelles ou impersonnelles, sont

1. P. 218.

néanmoins des mobiles moraux, mais bien en ne cherchant pas une *loi* qui les gouverne, et ils ne se sont pas entendus sur la préférence à donner aux unes ou aux autres en tant que rectrices, puisqu'elles sont toutes bonnes, telles qu'ordinairement ils les ont définies, mais qu'il n'en est aucune qui porte *règlement* pour les autres ni pour elle-même[1]. » Ainsi, c'est une *loi*, un *règlement* qui, selon M. Renouvier, manque à la morale toute relative des *fins* identiques aux *biens*. A vrai dire, les partisans de cette morale pourraient lui répondre que la fin suprême est pour eux le bonheur, et que la recherche rationnelle du bonheur est bien une *loi*, un *règlement;* la seule difficulté serait de choisir entre le bonheur personnel et le bonheur universel, mais M. Renouvier, à son propre point de vue, rencontre une difficulté semblable. C'est même pour en sortir qu'il admet que toutes les fins peuvent être recherchées, mais seulement à une condition expresse, savoir qu'elles soient susceptibles de *généralisation* et qu'elles rentrent ainsi dans une *loi* générale. Voyons donc ce que cette loi des désirs, objet ou plutôt fonction de la raison, peut être dans une doctrine qui réduit la raison même à l'entendement et à ses fonctions logiques.

Si cette doctrine était parfaitement conséquente avec elle-même, la loi y serait présentée comme purement logique, comme une simple généralisation de l'entendement, que tout être doué d'intelligence et de réflexion est capable de faire sans avoir besoin d'autres « fondements » que son « intelligence » même et sa « liberté apparente ». M. Renouvier tente bien d'abord de s'en tenir à cette conception de la loi comme généralisation logique et extension à autrui des fins que chaque individu trouve désirables pour lui-même. « Deux agents raisonnables, dit-il, se connaissant chacun soi-même et puis mutuellement comme tels, sont nécessairement portés à concevoir un *bien commun* résultant de leurs biens réunis, un effort de leurs efforts, une *fin* de leurs *fins*... Il ne faut rien de plus que cette qualité d'êtres raisonnables pour expliquer la situation que je viens de définir[2]. » Ceci posé, pourquoi, se demande M. Renouvier, les agents raisonnables « doivent-ils compter mutuellement sur leurs promesses, et même sur celles qu'ils supposent et ne formulent point? et quel est le premier ou l'essentiel des biens communs dont leur association implique la connaissance?... Une seule réponse est à faire selon la raison. Ces agents compteront sur leurs promesses mutuelles, parce qu'ils sont des personnes semblables, ou *égales*,

1. P. 181, 182.
2. P. 74, 78.

entre lesquelles cette *identité divisée* et la *substitution* mutuelle toujours *rationnellement* possible établissent ce qu'on nomme une relation bilatérale et des rôles pratiquement renversables.... Deux personnes se trouvent n'être plus moralement qu'une personne unique, mais à la condition que cette unique se pose double. » Tel est le moyen par lequel M. Renouvier espère nous amener à considérer le bien des autres comme s'il était notre propre bien, conséquemment à généraliser la maxime de nos actions.

Selon nous, dans cette théorie de la substitution possible des personnes, tant qu'on se contente de supposer avec M. Renouvier la raison, la liberté apparente et le désir, il est impossible de voir autre chose qu'une fiction logique et mathématique par laquelle on pose abstraitement l'égalité des personnes humaines, en oubliant précisément leur réelle distinction. C'est ce que nous avons déjà objecté ailleurs à M. Renouvier [1]. Celui-ci a cru que, par cette objection, nous voulions simplement opposer la *réelle* inégalité des personnes à leur égalité *idéale*, la « pratique du droit » à la théorie du droit; mais notre objection portait bien plus profondément. C'est l'établissement même du droit théorique et de l'égalité idéale, c'est la généralisation des maximes de conduite qui nous semble impossible tant qu'on s'en tient aux abstractions de l'entendement, car ces abstractions éliminent précisément ce qui fait la personne, la différence individuelle, le moi. *Moi* et *toi* fussent-ils égaux *sous tous les rapports*, il y aurait toujours cette différence suprême que je suis moi, que vous êtes vous; la *raison* ne peut nous identifier qu'abstraitement et fictivement : dans la réalité, pourquoi sacrifierais-je mon *moi* au vôtre, pourquoi même vous mettrais-je sur le même pied que moi? Voilà ce qu'il faudrait expliquer pour fonder le droit, et je ne dis pas seulement le droit appliqué, mais le droit théorique ou, si vous aimez mieux, le devoir envers autrui avec son caractère de généralité. Au reste, M. Renouvier a fini lui-même, dans sa réponse à notre objection, par faire appel à une idée toute différente de celles qu'il avait d'abord mises en avant, je veux dire à l'idée « d'impératif, d'obligation [2]. » Mais alors pourquoi avoir feint, au début,

1. « C'est là, avions-nous dit, un jeu de symboles analogue à celui des géomètres qui déclarent deux triangles égaux quand on peut les superposer, parce qu'on a eu soin d'abstraire préalablement, dans la définition générale des triangles, toute particularité individuelle. Dans la réalité, il n'y a point de triangles égaux, ni de superposition possible, ni de substitution possible entre deux triangles identiques, puisque cette identité est toute fictive. De même, c'est par une fiction toute géométrique qu'on pose des libertés égales et équivalentes. » (*L'Idée moderne du droit*, p. 279.)

2. « Je me contente », répond-il à notre objection, « de renvoyer aux impératifs catégoriques de Kant et au principe suprême de la raison pratique — que je

une déduction scientifique de la moralité avec l'entendement et la liberté apparente pour principes « suffisants », quand on s'appuyait au fond sur une idée de moralité absolue et impérative, qu'on est forcé à la fin d'introduire sans l'avoir définie, ni critiquée, ni justifiée.

Rectifions donc nous-même les principes de la morale criticiste en ajoutant à l'entendement, à la liberté apparente et à la finalité relative du désir, — simples faits d'expérience admis par tous les moralistes, — ce quatrième élément : l'obligation, qui peut seul établir une différence fondamentale entre le système criticiste et le système utilitaire.

III

QUATRIÈME FONDEMENT DE LA MORALE CRITICISTE : L'OBLIGATION OU LA FORME IMPÉRATIVE DU DEVOIR.

Le criticisme se fût montré plus logique en posant franchement dès le début, comme Kant l'a fait, le principe de l'*obligation*. Il eût fallu surtout en faire l'analyse et la critique, pour fonder une morale vraiment rationnelle. Par malheur, cette analyse et cette critique font absolument défaut dans le système criticiste. M. Renouvier se contente de nous dire que le jugement d'obligation est « un jugement *synthétique* » et que « de là vient la difficulté d'en définir nettement le contenu, l'impossibilité de le déduire d'aucune notion antérieure. » Rien de plus commode que cette théorie des jugements synthétiques *à priori*, fort analogue à celle des idées innées, qui dispense d'analyser et de critiquer une notion : c'est de la philosophie paresseuse. Avant de déclarer ainsi que l'idée de devoir est vraiment une idée première, ne faudrait-il pas examiner préalablement les systèmes qui s'efforcent de l'expliquer par une combinaison de la raison et de l'instinct social, par une transmission héréditaire des tendances essentielles à la conservation de la race, par un phéno-

n'ai fait que suivre, — le lecteur qui ne trouverait pas cette interprétation bien étrange et qui aurait besoin de se convaincre qu'il y a ici autre chose encore qu'un artifice logique et mathématique, une substitution de termes fictivement identiques. Il y a l'obligation et le précepte intérieur, auquel M. Fouillée ne pense jamais. » (*Critique philosophique*, 8 mai 1879). C'est au contraire parce que nous y pensons que nous forçons M. Renouvier à invoquer expressément ces principes, à les expliquer, à nous dire ce qu'il entend au juste par là.

mène quelconque de chimie mentale qui fait apparaître à l'homme les nécessités sociales comme des nécessités individuelles? Vrais ou faux, ces systèmes méritent assurément l'examen, tout comme les doctrines qui réduisent le devoir soit à des expériences d'utilité accumulées, soit à un sentiment esthétique et à un amour naturel de l'individu pour le type idéal de l'espèce.

Au lieu de critique, M. Renouvier se borne à une simple constatation de ce qu'est la conscience dans sa constitution actuelle, la conscience de l'homme civilisé, héritier d'une multitude de générations innombrables, façonné par les mœurs et les lois, produit du temps et de l'histoire. « La conscience d'un homme, dit M. Renouvier, ne peut qu'inviter la conscience d'un autre, après avoir *constaté* ce qu'elle-même constate, à *produire* ce qu'elle-même produit et à déterminer le vouloir en conséquence [1]. » Constatons-nous donc en nous la loi toute faite, toute inscrite, comme le prétendait Cicéron? La doctrine du criticisme ne sera plus alors autre chose que la vieillé doctrine du spiritualisme classique ou, si l'on préfère, celle des intuitionistes anglais et écossais, qui admettent une intuition morale, un sens moral, une faculté morale, etc. On pourra encore la rapprocher de l'*instinct divin*, de l'*immortelle et céleste voix* de Rousseau. Si au contraire nous ne trouvons pas la loi toute faite et si nous la faisons ou produisons nous-mêmes, il faut alors nous dire expressément en quoi consiste cet acte et quelle en est la valeur. Nous devons avoir une claire conscience de ce que nous *faisons* réellement et surtout de ce que nous faisons *librement*. Là-dessus, pourtant, le criticisme ne fournit aucune réponse précise. Il se contente d'une sorte d'empirisme analogue à celui des positivistes, qui, eux aussi, *constatent* dans la conscience des instincts altruistes et des idées désintéressées, puis disent à l'homme : Vous naissez avec ces instincts et ces notions ; suivez-les, vous serez des êtres moraux et sociaux.

M. Renouvier, il est vrai, attribue aux idées d'obligation et de justice un caractère *à priori ;* à l'exemple de Kant, il n'en fait point des intuitions de quelque réalité d'expérience, mais de simples formes rationnelles ou lois de conduite, objets de jugements synthétiques *à priori ;* malgré cela, c'est toujours de l'empirisme psychologique et moral que de constater en soi des notions prétendues irréductibles lorsqu'on n'en a pas préalablement tenté par tous les moyens la réduction et la déduction. Examinons de plus près ces deux caractères d'*à priori* et de jugement *synthétique* que M. Renouvier attribue à l'obligation. D'abord, il n'y aurait de rationnelle-

1. P. 85.

ment *à priori* que ce que la pensée pourrait déduire des nécessités de la pensée même, car alors on aurait montré non seulement pourquoi notre pensée est constituée de telle manière, mais encore qu'elle ne peut être autrement constituée. De même, il n'y aurait de pratiquement *à priori* que ce qu'on pourrait déduire des conditions *sine quâ non* de l'activité et de la volonté. Or, il n'en est pas ainsi pour l'idée du devoir : on peut fort bien 1° penser, 2° agir sans cette idée, en se contentant d'une notion tout empirique du *meilleur*, c'est-à-dire du plus agréable, du plus utile, ou encore du plus beau. Un être purement utilitaire ou purement artiste n'aurait rien de contradictoire ni au point de vue de la pensée ni au point de vue de l'action, et ne serait cependant pas un être *moral* au sens des kantiens : son *devoir-faire* se réduirait au plus utile à faire, ou au plus agréable, ou au plus beau, et les *impératifs* de sa conduite prendraient cette forme tout hypothétique : — Celui qui veut son bonheur *doit* agir de cette manière; or je veux mon bonheur et vous voulez votre bonheur, donc je dois et vous devez agir de cette manière. — M. Renouvier n'a lui-même posé dans son premier chapitre qu'un impératif purement hypothétique sous le nom de *meilleur*, de *devoir-être* et de *devoir-faire*. Il n'a donc pas le droit d'introduire maintenant sans le justifier un impératif catégorique, un devoir qui est devoir par lui-même et non en vue d'un but : car, encore une fois, il n'a point démontré que cette idée fût une notion vraiment *à priori* et non un produit de l'expérience accumulée, de l'instinct, de la nature que nous trouvons toute faite en nous. Sa foi au devoir est tout empirique et ne saurait constituer un « jugement rationnel *à priori*, » plutôt plus simple préjugé ou un instinct impérieux.

Il n'a pas démontré davantage le caractère *synthétique* qu'il attribue au jugement de l'obligation. « Toutes les fois, dit-il, que la *raison* envisage une fin comme *devant être* atteinte en vertu de ses lois, elle l'envisage en même temps comme *devant être* recherchée par l'application de la *volonté*[1]. » Autrement dit, ce qui est rationnel pour la raison l'est aussi pour la volonté qui peut le réaliser; s'il est bon qu'une chose existe et si je puis la faire exister, il est bon que je la fasse exister; s'il est raisonnable qu'une chose soit et s'il est possible qu'elle soit par moi, il est raisonnable qu'elle soit par moi. M. Renouvier voit là un jugement synthétique, « original et irréductible; » mais il suffit d'un peu d'attention pour reconnaître que c'est un jugement tout analytique, un syllogisme dont la conclusion ne fait

1. P. 26, 27.

que développer la majeure. Tout s'y ramène à cette idée : — Ce qui est rationnel est rationnel; qui veut la fin veut les moyens, et, si la volonté est un moyen pour l'existence d'une chose rationnelle, la conformité de la volonté à cette fin sera elle-même rationnelle. — De plus, M. Renouvier abuse encore ici de l'ambiguïté des termes *raison*, *raisonnable* et *devoir*, auxquels il donne un sens nouveau et moral après en avoir donné des définitions toutes psychologiques et empiriques; il n'a défini jusqu'à présent la raison que comme le pouvoir de mesurer différents biens, différents *désirables*, sans même distinguer clairement entre les biens *pour nous* et les biens *pour les autres*. Ce que la raison ainsi entendue juge « devoir être atteint en vertu de ses lois », c'est donc simplement le plus grand désirable, qu'elle ne sert qu'à déterminer, et il s'agit là, au fond, des lois de la sensibilité, non des lois d'une raison qui n'a par elle-même aucun objet. Il en résulte que le devoir ne peut plus être une idée nouvelle ajoutée par synthèse aux précédentes; c'est simplement la conséquence avec soi-même, l'harmonie de la volonté avec l'intelligence, l'identité de l'action avec le jugement. Si, par exemple, je crois qu'il vaut mieux pour ma santé et pour mon plaisir faire une promenade que de rester chez moi, je suis en ce sens *obligé* à faire la promenade, sous peine d'inconséquence; c'est une proposition analytique et de pure logique. Où est dans tout cela la moralité?

Enfin, en admettant que l'idée du devoir soit vraiment indécomposable et ne ressemble pas aux prétendus corps simples des anciens, il faut alors en faire une *catégorie;* cependant, comme l'a remarqué un des admirateurs de M. Renouvier, le devoir ne figure pas dans le tableau des catégories [1]. C'est peut-être que, pour M. Renouvier, le devoir est simplement un cas particulier de la finalité. Etant données des fins rationnelles, celles dont la réalisation dépend de notre volonté prennent le nom de *devoir*. — Mais, on ne saurait trop le redire, le devoir ainsi entendu n'est toujours que la conséquence logique qui fait que ce qui est bon à posséder est bon à vouloir quand la volonté est un moyen de le posséder.

Le devoir proprement dit ne serait un simple cas original de la finalité que si le devoir était lui-même présenté comme une fin, non un moyen, et comme une fin irréductible, supérieure aux fins relatives, ayant par conséquent des caractères spéciaux. Telle est l'hypothèse à laquelle M. Renouvier est logiquement amené et qu'il finit lui-même par laisser vaguement entrevoir. « Le jugement par lequel nous nous déclarons obligés réunit, » dit-il en termes d'ail-

1. Voir les articles très substantiels et très approfondis de M. Beurier dans la *Revue philosophique*, année 1877.

leurs fort obscurs, « dans la catégorie de finalité, les idées de fin *rationnelle* et de devoir *moral* [1]. » Et pour que cette réunion fût une vraie synthèse, ajouterons-nous, il faudrait que le devoir *moral* fût essentiellement différent de la fin purement *rationnlle*. Mais alors, nous voici arrivés bien loin du point de départ choisi d'abord par M. Renouvier : après avoir posé au début un devoir qui n'était pas plus stoïcien ou chrétien qu'épicurien, M. Renouvier est forcé maintenant d'ajouter à l'idée de fin rationnelle un devoir vraiment *moral* constituant une espèce de fin particulière avec des caractères *sui generis*. Reste à savoir si cette fin et ses caractères seront suffisamment justifiés par M. Renouvier. Pour nous en rendre compte, examinons la fin morale successivement dans sa *forme* propre et dans sa *matière* propre, selon la terminologie kantienne.

On a accusé de formalisme la doctrine de Kant sur la forme caractéristique du devoir. Cette objection, selon nous, tombe encore plus directement sur tous ceux qui admettent un devoir quelconque proprement dit avec son caractère *absolu*, impératif, *à priori*, sans admettre en même temps les noumènes de Kant. Ce dernier a eu le mérite de montrer où mène logiquement la thèse du devoir absolu. On aura beau comme l'école éclectique, comme M. Janet par exemple, combiner l'idée de l'*impératif à priori* avec des éléments empruntés à l'expérience, il faudra toujours, quand on érigera tel ou tel bien déterminé en devoir absolu et *à priori*, expliquer ce qu'on entend par cet absolu, par ce caractère impératif indépendant de l'expérience ; or on se trouvera nécessairement amené par là soit au formalisme métaphysique de Kant, qui fait du devoir la forme d'un noumène inconnu, soit à un formalisme purement logique, qui fait du devoir une forme de phénomènes. M. Renouvier admet-il, comme l'école spiritualiste, un devoir absolu? Alors il n'échappera pas plus que les autres au dilemme suivant : Toute loi absolue est, en tant que telle, ou la forme d'un noumène ou la forme d'un phénomène; dans le premier cas, le fondement de l'obligation est un mystère; dans le second, ce fondement est un fait d'expérience, qui rend l'obligation toute relative; dans tous les cas, la loi n'est qu'une forme et la morale qui la pose *à priori*, indépendamment de l'expérience, est un formalisme.

M. Renouvier, nous le savons, s'imagine échapper à l'objection de formalisme parce qu'il ne refuse pas d'admettre, en même temps que le motif du devoir, la légitimité d'autres motifs ou mobiles naturels à l'homme et ayant un contenu déterminé, tels que l'idée et le désir du bonheur, la considération des fins ou des résultats de l'action. « La réduction de la loi morale à la *forme*, indépendamment de

1. P. 27.

toute *matière*, est vraie sans doute, dit-il, en ce sens que la loi, comme *générale*, se *subordonne* tous les cas particuliers, toutes les fins particulières; elle n'est ni ne peut être vraie quand on entend par là que l'acte conforme à la loi devrait être fait en dehors de la tendance à la fin universelle ou au bonheur, soit même à une fin particulière quelconque et encore que justifiable par la loi [1]. » En d'autres termes, M. Renouvier croit éviter le formalisme en ajoutant à la forme *à priori* de la loi une matière empirique. Selon nous, c'est là au contraire un formalisme renforcé et, qui plus est, contradictoire. En effet, ce qui constitue essentiellement le formalisme moral, ce n'est pas de rejeter les mobiles de l'amour, du bonheur, etc., ce que Kant lui-même n'a pas fait dans le sens qu'on lui prête; c'est d'admettre que le devoir oblige par son caractère *à priori*, car, comme nous ne pouvons, selon tous les kantiens, saisir *à priori* la chose en soi (s'il y en a une), mais seulement la forme que lui imprime notre pensée et qui est la propre forme de notre raison, il en résulte que le devoir est essentiellement une forme. Pour Kant, il y a sous cette forme un fond mystérieux, le noumène; pour M. Renouvier, le noumène n'existe pas; dès lors, le devoir ne peut plus être qu'une forme sans fond. Nous aboutissons donc à un formalisme pur et complet, pour lequel toutes les formes de la raison sont de simples catégories de l'entendement et de la logique, sans autre objet que des phénomènes. La raison n'a plus en toutes choses qu'une valeur *régulative*, non *constitutive*; « elle intervient, dit M. Renouvier lui-même, dans les actes humains plutôt pour les *régler* que pour les *inspirer* [2]. » Par elle-même, elle est donc vide et sans objet, comme toute raison réduite au pur entendement, au simple pouvoir de réfléchir, de juger et de comparer. Elle ne saurait nous ouvrir l'accès d'un monde supérieur.

Aussi M. Renouvier soutient-il contre Kant que le criticisme « n'a point le droit de placer le fondement de l'éthique dans la région nouménale, la *morale* étant comme le reste de *l'ordre des phénomènes* et devant se formuler sur le terrain de l'expérience. L'*en soi* de la morale est une hypothèse métaphysique trancendante, et certainement la plus obscure qu'il y ait dans une philosophie qui ne ramène pas le devoir à Dieu [3]. » Par là, M. Renouvier se trouve amené à reconnaître avec Schopenhauer que, pour Kant, l' « en soi » de la morale, l'absolu qui commande, la voix inconnue qui ordonne dans le for de la conscience, c'était au fond Dieu. Et rien n'est plus vrai.

1. P. 178.
2. *Critique philosophique*, 1er janvier 1880.
3. *Science de la morale*, p. 179.

Kant, pourrait-on ajouter, a commencé par nous faire admettre la voix, en se réservant de nous faire ensuite admettre par postulat la bouche divine dont elle sort, et il se flatte ainsi d'avoir établi la morale en dehors de la théologie, quand, en réalité, il lui a donné un fondement déjà théologique en appelant la voix intérieure une voix *absolue*, *impérative*, *nouménale*, c'est-à-dire divine. Il ne lui sera pas difficile ensuite de montrer que le divin suppose un Dieu quelconque, ce Dieu fût-il nous-mêmes, le moi absolu de Fichte, le sujet-objet de Schelling, l'idée de Hégel, un-tout des panthéistes. Ce qu'il eût fallu établir, c'est que la voix intérieure, dont la nature est aussi indéterminée que les ordres sont impérieux, n'est pas une simple hallucination interne, comme les voix qui ordonnaient à Jeanne Darc d'aller trouver le roi de France.

Mais est-ce seulement sur Kant que tombe l'objection précédente? Tout philosophe qui attribue au devoir les mêmes caractères d'impératif absolu, d'obligation inconditionnelle, n'aboutit-il pas logiquement, soit au même mystère de l' « en soi », soit à un formalisme encore plus injustifiable? M. Renouvier nous dit comme Kant : « La propriété du principe suprême de la morale est de n'impliquer aucune connaissance expresse des *biens objectifs* et des *fins* réelles des êtres ni de *soi-même*, *quelles qu'elles puissent être*. Il vaut toujours de sa nature, ou par sa *forme*, indépendamment de la *matière*, à laquelle il s'applique d'ailleurs nécessairement [1] ». Toute la différence, encore une fois, entre Kant et ses nouveaux disciples, est donc en ce point que pour Kant le fond du devoir est une réalité nouménale, tandis que pour M. Renouvier c'est, autant que nous pouvons le connaître, une matière phénoménale. Mais, quand on veut ainsi fonder une morale sur les phénomènes et dans l'ordre de l'expérience, — ce qu'on a toujours appelé du nom de morale empirique, — a-t-on encore le droit d'invoquer une « obligation » véritable, une loi catégorique?

M. Renouvier admet cependant l'obligation catégorique, dont il parle à chaque instant dans la *Critique philosophique*. Son fidèle et savant collaborateur, M. Pillon, blâme sévèrement M. Janet, qui, pour des raisons en partie analogues à celles que M. Renouvier oppose lui-même au formalisme kantien, avait réduit les impératifs catégoriques à des impératifs hypothétiques, ayant pour condition l'objet, la matière, la fin qu'ils prescrivent. M. Pillon s'efforce de montrer à M. Janet que, dans la recherche des conditions, on arrive toujours « à une dernière condition où il faudra bien s'arrêter, c'est-à-dire à une dernière formule d'impératif qui comprendra et expliquera

1. P. 169.

toutes les précédentes, et qui sera elle-même posée *catégoriquement*, c'est-à-dire *sans condition*, *sans explication* et *sans motif*... M. Janet n'a pas vu, ajoute-t-il, et « je suis vraiment étonné d'avoir à relever une si prodigieuse inattention, que les impératifs moraux qu'il cite et dont il montre la raison, la condition sous-entendue, sont des cas particuliers, des applications particulières de l'*impératif catégorique*, lequel, en sa formule générale, ne peut être qu'un *acte de foi rationnelle*, un jugement synthétique *à priori*... Ce qu'il y a de plaisant, c'est que M. Janet déclare expressément que le devoir de respecter la personne humaine, considérée comme fin *en soi*, ne saurait être expliqué, démontré à qui ne le sent point... Vous voyez donc bien qu'il y a une espèce d'impératif qui se présente et s'impose à la volonté humaine, *sans explication*, *sans condition*, et *sans motif*. En vérité, il est bien à désirer que les études logiques se relèvent en France [1]. » On voit comment la morale criticiste est elle-même ballotée entre l'empirisme et le formalisme rationaliste. Le fondement de l'obligation y est ou bien empirique ou bien purement formel et gratuit, « sans explication et sans condition. »

La vraie thèse du criticisme, autant qu'on peut la saisir parmi beaucoup d'obscurités et de fluctuations qui ne sont pas non plus toujours très « logiques, » c'est que, si la volonté peut se déterminer pour des objets et des fins, c'est sous la condition de les *universaliser*, et l'universalité ainsi obtenue n'a plus elle-même besoin de condition et d'explication supérieure : elle est inconditionnelle. Mais alors va se présenter une nouvelle série de difficultés, relatives à la notion même d'universalité.

D'abord pourquoi l'universalité serait-elle quelque chose d'inconditionnel, conséquemment de catégorique et d'impératif? On pourrait le concéder encore, peut-être, s'il agissait d'une universalité véritable, s'étendant réellement à tous les êtres parce qu'elle s'étendrait au fond même de l'être et exprimerait la réalité absolue. C'est ainsi que Kant se représentait l'universel, comme un moyen d'atteindre indirectement l'*essentiel*, le *réel*, le *noumène*, objet propre de la raison. Mais pour M. Renouvier, faut-il le redire? la raison n'a pas d'objet transcendant : elle est simplement la faculté de généraliser, et son universel n'est au fond que le général. Dès lors, M. Renouvier tombe tout entier sous l'objection de Schopenhauer, qui reprochait à Kant de parler en morale d'universalité absolue et inconditionnelle quand il n'a le droit d'invoquer que la *généralité*, que l'*humanité* connue par l'expérience : « Nous ne connaissons pas, dit Schopenhauer, d'autres êtres raisonnables que l'homme, et

1. *Critique philosophique*, 23 décembre 1875.

cependant Kant nous parle d'une loi s'appliquant à l'*universalité* des êtres *raisonnables possibles*, comme s'il avait fait connaissance avec les anges et avec Dieu, comme si la raison lui était connue comme une faculté plus qu'humaine [1]. » M. Renouvier, d'accord avec Schopenhauer pour repousser « la raison distincte de l'entendement, » la raison plus qu'humaine, essaye cependant de soutenir contre lui « qu'il n'est nul besoin de forcer le sens ordinaire du mot ni de sortir de l'*expérience* et de l'usage *formel* des catégories pour considérer une fonction de la raison dans l'acte de *généraliser* les maximes de vie et de conduite et de n'accepter comme *moralement bonnes* que celles qui, généralisées de la sorte, restent applicables à une *société d'êtres humains* [2]. » — Mais, pour qui n'admet que l'*expérience* et des catégories *formelles*, la généralisation elle-même demeure toute formelle, toute logique, et alors il devient impossible d'identifier le *moralement bon* avec ce qui est *général*, car en quoi la *généralité*, par elle-même, est-elle *bonne?* Un joug général, par exemple, serait-il la liberté? Une nécessité universelle serait-elle un bien? Un malheur universel serait-il un bien? Inversement, que le *bien* soit essentiellement *général*, c'est ce que vous ne savez pas davantage, puisque vous ne savez pas au fond ce qu'est le bien *en soi*, mais seulement *pour nous:* toute votre logique formelle ne pénétrera donc pas cette impénétrable *essence*, que d'ailleurs vous rejetez. Enfin, quand même vous sauriez que le bien est en lui-même quelque chose de général, il faudrait toujours montrer que la réciproque est vraie, que le bien *seul* est général et que par conséquent tout ce qui est général est bon. Nous ne croyons pas que M. Renouvier ait résolu ni même posé nettement ces difficultés; elles sont pourtant encore plus graves dans son système que dans le kantisme pur, car il admet avec Schopenhauer que le prétendu *universel* n'est au fond que l'*humain*. L'affirmation de Kant, qui étend la loi de l'homme à tous les êtres raisonnables, « conclut du même au même, avoue M. Renouvier, et manque par là de valeur *logique;* mais, ajouta-t-il, son prix pour nous n'en est pas diminué. » — Comment ne serait pas diminué le prix d'une loi qui, prétendant à l'universalité et nous commandant au nom de l'universalité, reste cependant tout *humaine?*

Ainsi, par tous les côtés, nous sommes ramenés de la *loi* formelle, insuffisante par elle-même et sans fondement, au *bien*, qui en est la matière et le fondement objectif. Dès lors se pose la question capitale

1. Voir Schopenhauer, *Fondements de la morale*, traduction Burdeau, p. 28.
2. *Critique philosophique*, p. 28.

du kantisme : — Quels sont les rapports de la loi au bien? Est-ce parce qu'une chose est bonne que nous devons la faire, comme le croyaient les anciens métaphysiciens? ou est-ce parce que nous devons la faire qu'elle est bonne, comme le soutient Kant? Le criticisme sera-t-il fidèle ici à la pensée du maître? — On pourrait d'abord le croire en lisant les vifs reproches que M. Pillon adresse à M. Janet, qui, par crainte du formalisme kantien, avait soutenu dans sa *Morale* l'antériorité du bien sur la loi. « M. Paul Janet, dit M. Pillon, n'est pas heureux dans ses observations critiques sur la morale de Kant... Il ne voit dans cette doctrine originale et profonde de Kant, qui met à nu, pour la détruire, la *racine même de l'utilitarisme*, qu'une interversion inadmissible de l'ordre naturel et logique des idées morales. Il revient à cette vue *superficielle* des anciens moralistes, qui lui semble l'expression même du bon sens, que c'est le bien qui donne l'explication, la raison, le motif du devoir. Il faut l'entendre réfuter la thèse kantiste.... M. Janet ne peut souffrir une loi morale qui commande sans donner de raison; il soutient que c'est de l'arbitraire et refuse de s'y soumettre; il croit qu'il faut un *pourquoi* au devoir; il s'imagine, *infortuné logicien*, qu'il est possible de trouver, qu'il n'est pas *contradictoire* de chercher ce pourquoi. Cette illusion pourrait se comprendre en des esprits dénués de culture philosophique, comme le sont les positivistes français; chez un professeur instruit, qui a lu et médité Kant, qui le discute et prétend le réfuter, elle marque un défaut bien surprenant de pénétration. M. Janet n'a rien compris au lien qui rattache la distinction criticiste des impératifs en morale à la distinction criticiste des jugements en logique générale; nous le montrerons [1]. » Malgré cette promesse, M. Pillon n'est pas revenu sur cette question. Est-ce oubli? ou bien l'ardent polémiste s'est-il aperçu qu'il entrait en lutte contre lui-même et contre M. Renouvier? M. Pillon, en effet, avait ailleurs combattu en personne cette même doctrine de Kant qu'il ne pardonne pas à M. Janet de combattre. « Avec l'autonomie de la volonté, avait-il dit, *tombe* le *paradoxe* de Kant sur la notion du bien et du mal; le concept du bien et du mal, dit Kant, n'est le fondement de la loi morale qu'en apparence; il en procède au lieu de la déterminer... On ne saurait établir, dirons-nous, un rapport de succession et de filiation entre l'idée d'*obligation* et celle de *fin en soi*, entre l'idée de *loi morale* et celle de *bien moral*... Si, dans la position de la loi, tout concept, même rationnel, d'un objet de la volonté doit être exclu, à peine d'hétéronomie, la volonté autonome

1. *Critique philosophique*, 1876, t. IV, p. 342.

en peut pas mieux s'accommoder du principe de *dignité* » (principe de Kant) « que de tout autre concept rationnel, que du principe de *perfection* par exemple » (qu'admet précisément M. Janet). » Le principe de dignité assigne en effet au vouloir un *objet déterminé* [1]. » D'autre part, M. Renouvier avait dit en termes encore plus exprès : « Nous repousserons en même temps le paradoxe que Kant énonce encore de cette manière : La notion du bien et du mal n'est le fondement de la morale qu'en apparence ; elle n'est pas déterminée avant elle ; au contraire, sa détermination en procède. — La loi morale ne peut être *comprise* ni *définie* sans la notion du *bien* et du mal... Mais la notion du bien et du mal n'atteint son universalité et sa pureté que lorsque la loi morale est conçue de manière à produire une *formule abstraite*, voilà ce qu'on doit accorder [2]. » Il faut donc admettre que l'ardeur de la polémique avait entraîné M. Pillon à blâmer chez M. Janet une critique de l'antériorité de la loi sur le bien qu'il avait lui-même dirigée contre Kant. En somme, la vraie doctrine du néo-kantisme français, sur ce point, n'est plus celle du kantisme pur.

Mais alors de nouveaux problèmes surgissent. Que va devenir l'autonomie de la volonté ou, si l'on préfère, de la raison, dans une doctrine qui explique en définitive la loi par le bien, la forme de la moralité par le fond? Kant, lui, finissait par donner pour fond à la raison et à sa loi formelle la *volonté* se voulant elle-même ; mais cette solution n'est plus permise au criticisme. En effet, M. Renouvier et M. Pillon s'accordent tous les deux à blâmer Kant d'avoir admis l'autonomie de la *volonté* et de l'avoir confondue avec l'autonomie de la *raison* par la confusion de la raison même avec la volonté. Ce n'est pas la volonté qui est autonome, dit M. Renouvier, car elle reçoit au contraire sa loi de la raison [3] ; c'est donc à la raison qu'il faut transporter l'autonomie. — Mais, dirons-nous à notre tour, comment la raison, telle que vous la concevez, peut-elle être autonome, puisqu'elle est obligée d'emprunter à l'expérience « la notion du bien et du mal », puisqu'elle ne peut poser sa *loi* sans une matière à laquelle elle s'applique, puisqu'elle est une simple faculté de réflexion, d'abstraction et de généralisation qui, par elle-même, n'a pas d'objet propre? Elle ne peut être autonome dans son objet ; il faut donc qu'elle le soit seulement dans sa *forme*, dans sa « formule abstraite » ; mais que signifie l'autonomie d'une abstraction, d'une formule, d'une forme logique, d'une généralité qui, à elle seule, est vide? Vous voilà encore revenu, comme nous le soutenions tout à l'heure, à un

1. *L'année philosophique*, t. I, p. 305 et 303.
2. *Essais de critique*, Psychologie, t. III, p. 137.
3. Cf. M. Pillon, *ibid.*, p. 304.

formalisme beaucoup plus radical que celui de Kant et qu'on pourrait même appeler, en imitant la terminologie allemande, un *formalisme absolu*. Malgré cela, vous repoussez vous-même le formalisme ; comment donc concilier toutes ces assertions, toutes ces réfutations, toutes ces thèses qui se suivent sans se ressembler?

En résumé, la forme du devoir, telle que le criticisme la présente, avec ses caractères de synthèse *à priori*, d'universalité inconditionnelle et d'autonomie, nous semble inintelligible et même contradictoire. Passons donc au fond, car, en définitive, M. Renouvier ne veut point s'en tenir au formalisme, bien que le formalisme soit la conséquence logique de sa doctrine. M. Pillon, de son côté, nous dit que, si la volonté « ne se donne pas la loi à elle-même », si elle la « reçoit de la raison », c'est que celle-ci « lui propose ou plutôt lui impose un *objet* comme *fin en soi* » ; il en conclut ensuite que « la *volonté* reçoit sa loi de la *fin en soi perçue* et *affirmée* par la *raison*[1]. » Quelle est donc cette *fin en soi?*

IV

CINQUIÈME FONDEMENT DE LA MORALE CRITICISTE : L'HUMANITÉ FIN EN SOI ET FOND DU DEVOIR.

Nous pourrions nous demander d'abord si le criticisme a le droit de parler d'une *fin en soi*, d'une fin inconditionnelle et vraiment *finale*, conséquemment absolue, d'un dernier terme qui serait par soi un but. Ce langage rappelle fort celui de l'ancienne métaphysique. Dans Kant, il avait encore un sens, car Kant admettait des fins en soi et, plus généralement, des choses en soi, qui n'avaient que le défaut d'être inconnaissables; mais le criticisme, nous le savons, déclare ne s'appuyer sur rien de pareil. Il faut donc prendre cette expression de *fin en soi* pour une métaphore, pour un *à peu près*. Par malheur, la morale a besoin d'une précision parfaite. Mais supposons que la fin en soi, comme nous l'avons dit plus haut, soit simplement la fin pour nous, c'est-à-dire ce qu'il y a pour nous de plus désirable, de plus satisfaisant pour notre volonté. Dans cette hypothèse, la fin pour nous pourrait être identifiée avec nous-mêmes, parce qu'en somme elle est la pleine satisfaction de nos facultés, la pleine satisfaction de nous-mêmes. Fin en soi = fin pour l'homme = l'homme : ainsi pourrait être posé, en son sens le plus rationnel, le principe de l'*humanité fin en soi*. Et c'est effectivement à un principe de ce

1. *Ibid.*

genre que le criticisme finit par faire appel pour fonder sa morale. Voyons s'il pourra le justifier mieux que les précédents, de manière à sortir du formalisme kantien sans aboutir à l'empirisme utilitaire.

Dans Kant, le moyen de l'identification entre l'homme et la fin en soi, c'était l'hypothèse que l'homme est *absolu* dans son fond, dans son essence intime, *en soi ;* que par conséquent fin en soi, fin pour l'homme et l'humanité-fin sont des expressions équivalentes. De même, raison en soi, raison universelle et raison humaine sont même chose pour Kant. Volonté en soi, volonté universelle et volonté humaine sont encore même chose. Bien plus, raison et volonté sont identiques. Bref, tout s'identifie dans l'absolu. Cette idée de l'humanité comme fin en soi, comme fin pour les autres êtres, comme fin de l'univers, constituait assurément au fond un vrai système de *métaphysique* spéculative, sur lequel Kant appuyait sa morale comme sur un fondement secret. Faire de l'homme le centre moral du monde, c'est, à tort ou à raison, professer une sorte de métaphysique anthropocentrique analogue aux systèmes d'astronomie qui font tourner le ciel autour de la terre et de l'homme. Tel était, en effet, le postulat renfermé dans la doctrine de Kant : pour que la loi universelle du devoir soit identique à la personnalité humaine prise pour fin, il faut que la personne humaine, dans ses attributs essentiels, soit la fin de l'univers, soit l'univers même en son centre; personnalité libre et raisonnable = universalité. Pensée profonde peut-être, mais à coup sûr métaphysique. Ce n'est pas le moment de voir si Kant et ses disciples orthodoxes l'ont justifiée; en tout cas, elle nous semble injustifiable dans le kantisme hétérodoxe de M. Renouvier. En effet, l'homme ne peut être pour le criticisme qu'un ensemble de *phénomènes* soumis à des catégories toutes *formelles :* phénomènes et lois, voilà l'univers en général, voilà l'homme en particulier. Le problème qui se pose pour le criticisme, c'est de fonder là-dessus une fin absolue, inconditionnelle, qui, prise comme objet, devienne un impératif catégorique : le devoir, en effet, exige que ce qui est commandé, proposé comme fin, ait une valeur absolue; si une chose n'a qu'une valeur relative, on n'est tenu de la faire qu'autant que l'on veut atteindre la fin pour laquelle elle sert de moyen; or, selon tous les kantiens et néo-kantiens, le devoir n'est subordonné à rien. « Rien d'extérieur, dit lui-même M. Renouvier, ne peut être opposé au droit et au devoir, à la justice dans sa pureté. Nulle impossibilité ne la touche, elle n'en reconnaît point [1]. » Par conséquent, c'est bien une fin ayant une valeur

1. *Science de la morale*, p. 170.

absolue qu'il faut trouver et imposer à la volonté. Encore un coup, quelle sera donc cette fin?

Les criticistes se contentent de répondre avec Kant : C'est la personne humaine. « La loi de Kant, dit M. Renouvier, a cet incomparable mérite de n'impliquer point de fin déterminée à atteindre, mais de s'appliquer à l'une quelconque en la réglant, et en même temps cependant de poser, sous le nom de loi, la plus radicale *fin* qu'il y ait pour toute personne, *savoir la personne même à respecter par la personne :* d'où le droit et le devoir [1]. » Mais, demanderons-nous, la personne humaine peut-elle être, dans notre système, une fin vraiment inconditionnelle et, en ce sens, absolue? M. Renouvier — autant que nous pouvons comprendre une doctrine dont l'exposition n'est pas toujours claire — n'admet rien de proprement absolu; il a rejeté cette idée parmi les chimères ou, ce qui revient au même, parmi les noumènes de Kant. L'homme n'est donc qu'un ensemble de relations, et ses désirs, ses passions ont pour objet des fins également relatives; or, il n'y a point, selon M. Renouvier, de fin réelle et réellement poursuivie qui ne soit, dans l'ordre concret des choses, une passion, une relation de la sensibilité aux objets également relatifs qui peuvent la satisfaire. De même, il n'y a point de fin qui puisse avoir une valeur quantitativement *infinie*, comme les kantiens orthodoxes le disent de la personne humaine; car, pour M. Renouvier, cette notion de l'infini est contradictoire : on sait quelle guerre lui fait le criticisme. On ne peut donc pas dire que la personne humaine ait un caractère d'infinitude qui l'empêche d'entrer en comparaison avec toute valeur finie et limitée ; elle est au contraire limitée elle-même sous tous les rapports. Encore moins pourrons-nous supposer qu'il y ait en nous quelque chose de supérieur à l'espace et au temps, d'immense et d'éternel, en d'autres termes, une sorte d'existence intelligible (ou inintelligible), analogue à la « vie éternelle » des chrétiens et de Kant. Si nous sommes immortels, c'est dans le temps et dans l'espace, et nous ne pouvons fonder sur cette croyance à l'immortalité la valeur morale de la personne humaine, puisque c'est au contraire la croyance qui se fonde sur cette valeur.

Dans de telles conditions, nous demanderons de nouveau à M. Renouvier et à ses partisans comment ils peuvent ériger la personne humaine en une « fin en soi », absolument *inviolable*. M. Renouvier nous a reproché naguère à nous-même de détruire l'inviolabilité de la personne parce que nous réduisions cette inviolabilité à une

1. P. 181.

pure idée, à un idéal dont on ne saurait vérifier la réalité actuelle et qu'on peut seulement réaliser de plus en plus. Il n'est que juste maintenant de lui renvoyer l'objection, si objection il y a. D'une part, en effet, il admet l'inviolabilité absolue comme réelle; d'autre part, ses principes semblent rendre cette réalité impossible, puisque ce serait, tout bien considéré, la réalité d'un absolu. Passez en revue nos facultés; aucune, dans le système criticiste, ne peut avoir le privilège d'être une fin en soi : la passion ne le peut, puisque le criticisme lui refuse la fixité nécessaire pour servir de fondement à la morale; la volonté ne le peut, puisque pour le criticisme elle est un simple instrument et n'a point d'autonomie; reste donc la raison, dont M. Renouvier veut faire « notre fin principale »; mais, en réalité, cette raison n'est elle-même qu'un moyen, puisqu'elle se réduit au pouvoir de réfléchir sur des objets donnés, de comparer, d'abstraire, de généraliser, de calculer : c'est une « mesure », une « règle »; comment une mesure serait-elle une fin? comment le marchand prendrait-il pour fin le mètre dont il se sert? « Si, par la fin de l'homme, dit cependant M. Renouvier, on n'entendait rien de plus que cette fin qui est de s'en proposer une comme être *raisonnable*, par-dessus toutes celles que comporte la nature sensible et passionnelle (et sans les exclure), ensuite de reconnaître à autrui une *fin semblable*, de la *respecter* et de la *servir*, on rentrerait dans la morale telle que je l'ai exposée [1]. » M. Renouvier profite toujours, on le voit, de l'ambiguïté du mot *raisonnable*, qui avait un tout autre sens chez Kant que chez lui. Le *raisonnable*, étant pour Kant un ordre de choses transcendant, pouvait à la rigueur servir de fin, et, étant l'absolu même, de fin *absolue;* mais, pour M. Renouvier, « se proposer une fin comme être raisonnable » ne saurait signifier que : se proposer pour fin d'user de sa raison comme de toutes ses autres facultés, et même plus encore que de ses autres facultés, parce que c'est la plus importante. Cette importance, à son tour, aura pour motif soit la *perfection*, soit l'*utilité*. Dans le premier cas, nous revenons à l'ancienne morale de la perfection ou du bien, qui prétend mesurer la valeur objective des choses, indépendamment de notre moralité, pour en faire ensuite la règle de notre moralité même. Si c'est là ce que M. Renouvier admet, sa doctrine n'est plus ni kantienne ni originale; en outre, il faut qu'il nous explique en quoi la raison est supérieure aux autres facultés sous le rapport de la perfection. La tâche n'est pas facile pour qui ne voit dans la raison qu'une faculté de généraliser et d'abstraire. Dans le second cas, si la valeur de la

1. P. 220.

raison se mesure à son utilité, à la fin pour laquelle elle sert et qu'elle revêt simplement d'un caractère général par une « formule abstraite, » nous aboutissons à la morale empiriste des utilitaires. Un utilitaire admettra parfaitement que l'homme doit « se proposer pour fin d'user de la raison, » car, si nous avons la faculté de réfléchir, de comparer, d'abstraire et de généraliser, c'est pour en faire usage, pour soumettre nos passions du moment à une règle et à une règle abstraite. Seulement, que pourra être le but final et concret poursuivi par la volonté ou par le désir, avec l'aide et le contrôle de la raison, sinon le bonheur? Un utilitaire admettra aussi parfaitement « que nous reconnaissions à autrui une *fin semblable*, » que nous la *respections*, que nous la *servions* tant qu'elle n'est pas incompatible avec la nôtre. — Mais quand elle est incompatible? — Alors c'est à chacun de choisir et à la société de se mettre en garde contre les choix qui pourraient lui être désagréables. Il y a dans certains cas antinomie entre la fin de l'un et la fin de l'autre, tant il est vrai que le fond de la nature est la lutte pour la vie. M. Renouvier combat énergiquement cette doctrine, et cependant ses propres principes, bien examinés, n'en comportent pas d'autre ; nous allons le voir, lui aussi, s'acculer dans la même impasse que l'utilitarisme : l'opposition de la fin personnelle et de la fin d'autrui, du bonheur personnel et du bonheur d'autrui.

Le premier moteur de nos actes, dit M. Renouvier, n'est pas la raison; « ce n'est pas non plus la volonté, qui a besoin d'une loi et qui la cherche soit dans les passions, soit dans la raison; mais c'est la *cause finale*, principe des passions, le bien en général, le *bonheur. La raison n'a de prix et ne se fait reconnaître qu'autant qu'elle est supposée lui être conforme et la servir* [1]. » Voilà qui est formel, mais qui ne se concilie guère avec l'autonomie de la raison. Au reste, Bentham applaudirait. « Lorsque la loi morale est posée, continue M. Renouvier, il faut que l'agent moral croie qu'elle est *bonne*, non seulement comme obligatoire, non seulement à cause des sentiments qui le portent à se conformer à son essence raisonnable » (formule trop kantienne), « mais en tant que la plus propre de toutes à assurer le *bonheur* de celui qui la suit. C'est en vue du *bonheur* ou du bien en général, c'est-à-dire des satisfactions de tout genre que poursuit la nature sensible, passionnelle et intellectuelle de l'homme, mais considérée universellement, que la raison et le devoir envers soi d'abord, ensuite et plus éminemment la loi morale peuvent exiger de lui qu'il renonce à ce bonheur, à

1. *Ibid.*, p. 172.

ces mêmes satisfactions *dans les cas particuliers*. Autrement, il y aurait une antinomie insoluble, une contradiction dans le système des fonctions humaines. » — Nous voilà au pied du même mur que les utilitaires. La loi de *généralisation* rationnelle présuppose un *bien* à généraliser et n'a de *prix* que par ce à quoi elle s'applique ; dès lors, pourquoi telle chose est-elle bonne en général et universellement, par exemple la vie, la santé? C'est uniquement parce qu'elle est bonne pour chacun de nous en particulier, parce qu'elle est une condition du bonheur de chacun. De ce que la vie et la santé sont bonnes pour moi, ma raison déduit qu'elles sont bonnes aussi pour vous, qui êtes semblable à moi; mais comment démontrer que *votre* vie ou votre santé est bonne pour *moi*, dans les cas où nous entrons en lutte? Comment identifier le bien pour tous avec mon bien, la fin d'autrui avec ma fin propre? Finalité bien ordonnée commence par soi-même. Ce cercle est infranchissable pour les utilitaires, il ne l'est pas moins pour les criticistes. « L'agent moral, dit lui-même M. Renouvier, opposera peut-être à l'obligation de justice une autre obligation, celle de sa conservation propre, et au devoir l'intérêt; au nom de quoi lui enjoindrons-nous d'opter pour le devoir? Nous fonderons-nous sur ce que le devoir est *certain par lui-même*, n'impliquant aucune connaissance *extérieure à la raison* [1], tandis qu'il est douteux que le véritable intérêt y soit contraire?... L'agent, sommé de se conformer à sa *nature raisonnable*, opposera sa *nature sensible*, de laquelle il faudrait qu'il se séparât. Tel, je le veux, se portera vers la première, y trouvera son *vrai bonheur*, la satisfaction de son *sentiment dominant*; mais ce n'est pas tout de compter sur la simple possibilité de cette assiette de la conscience, il faut pouvoir en combattre une différente. Tel autre infirmera la loi morale en alléguant le vœu de la nature et tous les jugements empiriques à l'appui, faibles pour la raison (?), plausibles dans la vie. Il pourra même juger la satisfaction des passions mieux adaptée aux fins de l'homme que le devoir, qui n'est peut-être qu'un *pur sacrifice*. Et pour l'engager à sortir de cette position, *logiquement inexpugnable*, il faudra lui soumettre le *postulat* qui réclame l'harmonie entre l'ordre complet et connu de la raison et l'ordre inconnu des phénomènes en leur enchaînement total. » *Habemus confitentem :* M. Renouvier reconnaît que la position est logiquement inexpugnable ; il faut pourtant en sortir pour fonder le devoir; or il n'en sort que par le postulat de l'harmonie finale entre la vertu et

1. M. Renouvier parle encore ici comme Kant, sans en avoir le droit ; sa *raison* réduite à elle-même ne peut donner aucune connaissance.

le bonheur, c'est-à-dire en définitive le postulat de l'immortalité, lequel ne se fonde lui-même que sur l'idée du devoir. N'est-ce pas là un cercle vicieux?

En vain M. Renouvier nous dira que ce postulat est simplement « le complément de la science morale, non pas un postulat de la morale, c'est-à-dire nécessaire pour la fonder; » il est clair que l'idée même de devoir est contradictoire si on la fait reposer sur une simple généralisation rationnelle d'un bonheur qui, dans la réalité, ne peut être général et universel, mais exige le sacrifice de tel ou tel bonheur individuel. Le criticisme reste donc partagé entre deux doctrines, dont aucune ne peut lui servir de refuge : d'une part, la doctrine du devoir absolu, valant par sa forme, antérieur et supérieur à tout bien, à toute considération de bonheur ; d'autre part, la doctrine du devoir fondé sur le bien et conçu comme une loi de généralisation ayant pour but d'assurer finalement le bonheur même. La morale, dit M. Renouvier, « ne saurait repousser l'idée d'un *but* universel (le bonheur), » puisqu'elle « promulgue une *loi* universelle des mêmes actes qui se dirigent en fait et *constamment* vers un tel but, bien ou mal compris, mais toujours supposé par toute conscience[1]. » Ce qui n'empêche pas M. Renouvier d'ajouter dans la même page que la loi morale ne laisse pas d'exister, quand même elle n'atteindrait pas le but pour lequel et par lequel elle existe. « Elle s'impose toujours, et avec toute la force qu'elle tire de ses principes, les seuls pleinement *rationnels* et *entiers*, nécessaires et *suffisants* dont la nature humaine soit en possession. » Ne résulte-t-il pas au contraire de tout ce qui précède que la loi sans le but n'est ni nécessaire ni suffisante? Pour nous, nous renonçons à mettre de l'harmonie entre tant d'assertions contraires, empruntées les unes au kantisme orthodoxe, les autres à un utilitarisme que l'esprit rigoureux de Kant a parfaitement démontré incompatible avec ses principes absolus. Les fluctuations du criticisme entre le formalisme pur et la morale objective, entre l'antériorité du devoir et l'antériorité du bien, entre l'autonomie de la raison et la raison *servant* au bien, entre l'obligation valable par elle-même et l'obligation valable par son but, entre l'absolu de la moralité et la relativité du phénoménisme universel, entre l'humanité fin en soi et l'homme fin pour soi, prouvent qu'il y a un vice secret dans la notion même du devoir telle que l'entendent les criticistes.

1. P. 175.

V

SIXIÈME FONDEMENT DE LA MORALE CRITICISTE : LE LIBRE ARBITRE MOYEN DU DEVOIR.

Le criticisme vient de faire un appel désespéré au postulat de l'immortalité personnelle comme réconciliation du devoir et du bien, de la loi et du but de la loi ; mais ce n'est pas le seul postulat nécessaire pour *fonder*, quoi qu'en dise M. Renouvier, l'autorité de la *raison pratique*. Il y en a un autre, qui est présupposé encore plus nécessairement : le postulat du libre arbitre, sans lequel « la moralité, dit M. Renouvier lui-même, n'aurait plus de valeur objective ».

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner jusqu'à quel point Kant est tombé dans le cercle vicieux qu'on lui a si souvent reproché : loi morale fondée sur la liberté, liberté prouvée par la loi morale[1]. Ce qui est certain, c'est que le cercle vicieux est, chez lui, beaucoup moins manifeste que dans le criticisme. Pour Kant, en effet, il y a identité absolue entre ces trois choses : la raison, la liberté et la moralité ; c'est la raison même, en tant que pratique (c'est-à-dire en tant que se réalisant dans les actions), qui constitue la liberté, et c'est cette liberté ou autonomie qui constitue la moralité. Chez les criticistes, au contraire, raison et volonté se séparent; d'un autre côté, la liberté du vouloir, avec ses futurs indéterminés, n'est pas non plus pour eux la moralité, mais simplement la possibilité ambiguë de la moralité ou de l'immoralité. Le criticisme n'est d'accord avec Kant que pour reconnaître le principe suivant : — La liberté n'est pas un fait d'expérience, un fait certain de conscience; c'est un simple objet de croyance morale. — Mais cet aveu, qui mettait déjà Kant dans un si grand embarras, ne va-t-il point jeter en un embarras plus grand encore la morale criticiste ?

La raison, telle que M. Renouvier l'entend, n'est point *pratique par elle-même*, comme disait Kant; elle n'agit pas par soi et a besoin de la *volonté* pour réaliser son objet, ou plutôt la forme qu'elle impose à l'objet de la *passion*. Dès lors, il est clair que, devant la loi de la raison qui commande, se pose cette question préalable: *Puis-je* obéir ? Si j'étais *libre*, je *serais* réellement obligé d'agir en vue du bien universel aux dépens de mon bien propre ; mais suis-je libre ? — Oui, répond-on, puisque vous êtes *obligé*. — Libre parce que je suis réellement obligé, réellement obligé à condition d'être libre, nous voici au rouet. Si on veut nous attribuer

1. Nous reviendrons sur ce point dans une prochaine étude.

la conscience du devoir sans la conscience du pouvoir, nous répondrons que la première est impossible sans la seconde. Qui dit devoir dit : un *possible* dont la réalité serait le plus grand bien concevable et désirable. M. Renouvier a donc beau soutenir que la loi se pose tout d'abord sous forme d'un commandement catégorique et inconditionnel : *Fais ceci* ; je réponds qu'il faut préalablement entendre par *ceci* cette *chose possible* à vouloir, car une loi qui me dirait : Fais ou veux l'impossible, serait contradictoire et irréalisable. Si, dans le criticisme, la moralité était posée d'abord comme un simple idéal de la pensée et de la volonté humaine agissant par un attrait intellectuel et par une persuasion, non par un ordre, on pourrait admettre alors que l'idéal montre le but indépendamment de la question des moyens, et ee plus qu'il suscite en nous le pouvoir de le réaliser par la force de l'idée et du désir ; mais ce n'est pas ainsi que les criticistes se figurent le devoir. Ils en font un impératif, et un impératif catégorique, inconditionnel. Or le catégorique exclut l'hypothétique sous tous les rapports : il ne faut donc pas que ce pouvoir auquel le commandement s'adresse catégoriquement soit hypothétique ; de plus, l'inconditionnel exclut le conditionnel : il ne faut donc pas que le commandement prenne cette forme contradictoire : « Fais ou veux ceci sans condition, à condition que tu puisses le faire ou le vouloir. » Commander catégoriquement à un paralytique ou à un sourd est impossible ; le seul fait qu'on s'adresse à quelqu'un pour lui donner un ordre implique qu'on lui attribue préalablement des oreilles pour l'entendre et des jambes pour l'exécuter. Y a-t-il doute sur l'état de ses oreilles et de ses jambes, la valeur de l'ordre devient elle-même douteuse. De plus, la forme même de l'impératif moral, qui me dit *fais* ou *veux*, suppose que c'est à *moi* qu'il s'adresse ; or comment puis-je prendre l'ordre pour moi si je ne m'attribue pas personnellement le pouvoir de l'exécuter ou plutôt de vouloir l'exécuter ? Sans ce pouvoir, la loi reste suspendue en l'air et j'écoute platoniquement ses ordres sans qu'elle me touche, comme si j'entendais une voix qui crierait : « Il faut sauter jusqu'à la lune. » Connaissant la force de mes jambes et les lois de la mécanique, je resterais tranquillement assis, en attendant que quelque être doué d'une autre nature que la mienne me donne le spectacle de l'obéissance. Si, en outre, c'est moi qui me commande à moi-même, — ce que l'autonomie implique, — à plus forte raison faut-il que la conscience du pouvoir accompagne indivisiblement la conscience du devoir. On peut concevoir ce qui est *bon* sans penser à la liberté, sans doute parce qu'une chose peut être et rester bonne en elle-même alors qu'elle ne serait pas possible pour nous ;

mais le *devoir* est essentiellement un rapport du bien à la liberté, et le rapport n'est *dans la conscience* que si les deux termes sont également posés dans la conscience. Il est vrai que M. Renouvier dit : « Vous avez au moins une *liberté apparente*, vous vous croyez libre, cela *suffit* pour fonder la morale. » En d'autres termes, il suffit de *croire* qu'on peut sauter jusqu'à lune pour y être obligé. Que cela suffise pour qu'on en fasse l'essai, si l'on en a le désir, soit; mais, si l'on s'aperçoit qu'on retombe sur terre, qu'on se blesse et que même on risque sa vie, comment prendra-t-on le devoir pour certain lorsque la force est incertaine ? Une liberté hypothétique ne peut fonder qu'une morale hypothétique : ne sachant pas si je suis réellement libre, je ne sais pas davantage si je suis réellement et catégoriquement obligé. Dès lors, parlez simplement d'une apparence d'obligation, comme vous avez parlé d'une apparence de liberté, et renoncez à prouver l'objectivité de la liberté par le devoir apparent, aussi bien que l'objectivité du devoir par la liberté apparente, si vous ne voulez pas rouler dans un cercle infranchissable. M. Renouvier distinguera-t-il ici, comme Kant, le *ratio essendi* et le *ratio cognoscendi?* Dira-t-il que, dans l'ordre de la *connaissance*, le devoir peut se poser pour nous comme réel, alors que la liberté demeure simplement apparente? Nous répéterons : Cela est aussi impossible dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre de l'existence; croire au devoir, c'est croire indivisiblement et immédiatement au pouvoir; dès que le pouvoir devient douteux, le devoir devient lui-même problématique.

Ainsi c'est la liberté, sous quelque forme que ce soit, qui est supposée comme condition dans la conscience par l'impératif prétendu inconditionnel. Au reste, M. Renouvier ne voit de liberté véritable que dans le libre arbitre, et c'est à l'apparence du libre arbitre que se ramène pour lui l'apparence de la liberté en nous. C'est cette apparence qui, à l'en croire, suffit au moraliste. « La philosophie aprioriste du droit et du devoir, » a-t-il dit en répondant à une de nos objections, « ne dépend pas du libre arbitre affirmé comme réel... On n'a affaire au libre arbitre que pour son apparence, c'est-à-dire pour un fait inniable en toute hypothèse. Illusion ou réalité, il est constant pour tout le monde que ceux de nos actes pour lesquels il peut être question de droit ou de devoir nous sont *représentés* comme pouvant en fait se déterminer de deux manières opposées et dont l'une exclut l'autre[1]. Mais il ne s'ensuit pas de là que la notion de l'*obligation* soit *subordonnée à la question de savoir si*

1. Nous retrouverons un raisonnement semblable chez Kant.

cette apparence d'indétermination a ou non l'indétermination réelle pour fondement [1].» Ainsi, quand Hercule est en présence de deux routes, dans l'apologue de Prodicus, l'obligation d'aller à droite plutôt qu'à gauche n'est nullement subordonnée à la question de savoir s'il peut aller à droite plutôt qu'à gauche !

Si encore c'était seulement la forme, la nature de la liberté, — libre arbitre, ou liberté d'indifférence, ou liberté soumise à des lois, — qui serait incertaine, tandis que nous serions certains d'être libres, n'importe comment, on pourrait alors soutenir que l'idée du *libre arbitre* n'est pas essentielle à la morale, que c'est seulement l'idée de *liberté* en général ; mais M. Renouvier n'admet pas plus la certitude de la liberté en général que celle du libre arbitre en particulier, d'autant plus que le libre arbitre est pour lui, encore une fois, la seule forme de la liberté [2]. Il donne donc finalement de son paradoxe cette expression absolue : « Le postulat de la *liberté* comme réelle... n'est pas réclamé pour l'existence de la morale [3]. » Dissimulé dans Kant par l'identité de la liberté et de la moralité même, qui fait que l'un des termes paraît entraîner le second, le cercle vicieux devient ainsi manifeste chez les criticistes par l'opposition établie entre la raison et la volonté, qui fait que la raison a évidemment besoin de la volonté pour être pratique et *présuppose* la conscience de la volonté pour être impérative : on ne commande pas à quelqu'un qui n'existe pas. Quant à la distinction du *fondement* nécessaire de la moralité avec son *complément* nécessaire, où se réfugie d'ordinaire M. Renouvier, elle serait ici tout artificielle : la liberté est un fondement et non un simple complément, comme serait la sanction. Au reste, fondement ou complément, la nécessité de la liberté pour la morale du devoir est la même dans les deux cas. Ainsi, dans le postulat d'Euclide, on peut commencer presque indifféremment par postuler un des trois ou quatre théorèmes relatifs aux parallèles, parce que, l'un admis, les autres se retrouvent ; mais il faut toujours postuler. De même, qu'on postule le devoir pour en tirer la liberté morale, ou la liberté morale pour en tirer le devoir, au fond on postule toujours, et, qui plus est, on postule réellement les deux à la fois. Il peut y avoir un meilleur

1. *Critique philosophique*, 8 mai 1879.

2. Parfois cependant, il semble jouer sur les termes en parlant de la liberté comme s'il s'agissait de la liberté kantienne, c'est-à-dire de l'autonomie de la volonté, qu'au fond il n'admet pas. Evidemment il ne peut appeler l'autonomie de la raison, qu'il admet seule, une *liberté*, puisque la raison pose simplement la loi et que le pouvoir de l'appliquer est dans une volonté distincte d'elle-même.

3. *Ibid.*, 215, et *Science de la morale*, I, 7.

ordre d'exposition et de génération des théorèmes ; mais ce qui est indémontrable demeure toujours indémontrable. Il est donc au fond contradictoire de poser un devoir certain avec une liberté incertaine ; devoir et liberté sont également incertains, et la moralité est une pure hypothèse, dont la critique reste toujours à faire. Mais alors, ne parlons plus d'un impératif catégorique qui aurait le privilège d'être l'*inconcussum quid* par rapport aux hypothèses de la métaphysique. Le devoir, avec la liberté qu'il présuppose, est lui-même une de ces hypothèses, la plus belle et la plus sublime, si l'on veut, mais qui ne peut, comme les autres, être acceptée que sous condition et non inconditionnellement.

Accordons cependant ce postulat de la liberté, qui n'est autre, à vrai dire, que le postulat de la moralité même, prétendue catégorique et inconditionnelle ; comment les criticistes se représenteront-ils la liberté dont on leur aura gratuitement concédé l'existence ? On le sait déjà : c'est sous la forme du libre arbitre proprement dit. Nous ne voulons pas entrer ici dans la question du libre arbitre [1] ; seulement nous devons faire voir combien s'aggrave dans le criticisme la difficulté du postulat, qui était déjà si contestable chez Kant. Ce dernier reléguait la liberté dans le monde des noumènes, où elle était insaisissable il est vrai, mais où elle ne semblait pas en contradiction formelle avec la science ni avec ce que la conscience aperçoit en elle-même. M. Renouvier, lui, comme nous l'avons remarqué déjà, installe l'inintelligible et le mystère, sous le nom de libre arbitre, en plein monde de la science, au milieu même des phénomènes et dans la région de la conscience, où la liberté se produit et cependant ne peut s'apercevoir elle-même [2]. Le

1. Voir la *Liberté et le déterminisme*, 2e partie, et l'*Idée moderne du droit*, livres III et IV.

2. Il importe de le remarquer, cette impossibilité d'avoir conscience de la liberté est une des choses les plus inexplicables, selon nous, dans le criticisme. M. Renouvier emprunte à Kant le principe que la liberté ne peut être objet de conscience, mais il laisse à Kant sa conception d'une liberté nouménale et il ramène la liberté dans le monde des phénomènes : comment alors, peut-il rejeter la conscience de la liberté ? Chez Kant, la chose était parfaitement logique, puisque placer la liberté dans les noumènes, c'était la placer dans le domaine de l'inconnaissable et de l'inconscient ; mais, répétons-le, M. Renouvier, lui, la place dans les phénomènes ; dès lors, ou bien c'est une production de phénomènes inconsciente et conséquemment aveugle, qui se ramène pour la psychologie à la passion et à la fatalité naturelle, non à la liberté ; ou bien c'est un fait vraiment intellectuel autant que volontaire, volontaire même parce qu'il est intellectuel ; et, en ce cas, nous devrions en avoir conscience. C'est une preuve de plus de l'espèce de dislocation subie par le kantisme dans le criticisme ; les parties qui subsistent ne cadrent plus avec les parties rejetées. « La liberté, dit M. Renouvier, est le fait du commencement, partiellement indépendant, de certaines suites de phénomènes

criticisme admet donc dans le monde réel où nous vivons des solutions de continuité inintelligibles par nature : en nous, une liberté que nous ne pouvons, de son propre aveu, ni saisir par la conscience, ni comprendre par la raison ; en dehors de nous, une contingence qui rend possibles les dérogations aux lois scientifiques, une production du monde à un moment précis du passé sans cause antécédente ; bref, une série non plus seulement de mystères, mais de miracles proprement dits ; car un *mystère* est transcendant, un *miracle* est immanent. Le phénoménisme criticiste, qui paraissait d'abord plus scientifique que les noumènes kantiens, ne fait donc à la fin qu'introduire dans la philosophie une difficulté de plus, car un monde de phénomènes qui ne se suivent pas selon une loi intelligible, c'est de la fantasmagorie proprement dite. Au lieu d'une substance cachée, d'un ciel inaccessible d'où jaillissent les phénomènes sans suite apparente, comme des éclairs, ce sont des phénomènes qui jaillissent tout seuls sur terre, des éclairs sortant autour de nous du néant.

au sein des phénomènes antérieurs, des êtres antérieurs... Abstraction faite des conditions environnantes, elle est le commencement et l'être même ; et, sous ces conditions, elle est ce même commencement qui se *connaît* et cet être qui, donné à soi pour une partie, pour une autre partie se *fait* et s'achève (*Deuxième essai de critique générale*, 1re édition, p. 489.) » Comment le *commencement* libre se *connaît-il*, au vrai sens de ce mot, s'il n'est pas *conscient?* comment l'être se *fait-il* lui-même sans être conscient de ce qu'il fait? Cela se comprendrait encore s'il s'agissait de la liberté d'indifférence ; mais M. Renouvier prétend la rejeter : il fait consister la liberté dans une initiative intelligente, qui ne s'exerce pas sans motifs, puisqu'elle produit elle-même des motifs ; — il est vrai qu'on pourrait demander si elle les produit sans motif (ce qui ramène la liberté d'indifférence) ou avec motif (ce qui ramène le déterminisme intellectuel). Toujours est-il que M. Renouvier place la liberté dans la production ou l'appel de motifs nouveaux. Dès lors, l'intelligence doit avoir conscience, directement ou indirectement, de l'apparition d'un motif nouveau en elle, d'une modification dans la série de ses idées. En effet, ou bien cette modification lui vient d'un pouvoir occulte (la volonté) placé derrière elle et en dehors, et alors elle doit avoir conscience de *subir* une modification : ou bien cette modification vient d'un pouvoir inséparable de l'intelligence même (et c'est ce qu'admet M. Renouvier), et alors ce pouvoir intelligent doit avoir directement conscience de *produire* une modification. Passive ou active, la conscience doit toujours exister pour une liberté immanente à l'ordre phénoménal. Vainement M. Renouvier a recours ici au mystère. « Le mystère de la liberté, dit-il, est la dernière et la plus haute forme de celui que nous avons atteint dans le fait du pur *devenir* actuel, dans celui du premier commencement, dans celui de l'être. » Un *devenir* intelligent et libre, répondrons-nous, ne peut s'échapper à lui-même, comme le peut un devenir inintelligent et fatal ; un commencement qu'on *fait* est un commencement qu'on *sait* et qu'on *voit;* une existence *libre* est une existence qui se produit et a conscience de se produire. Sinon, la liberté, reléguée dans les mystères, est au fond un noumène, comme ceux de Kant, avec cette différence déjà signalée que le mystère pénètre dans la nature même et dans le domaine de la conscience, ce qui fait qu'il est doublement incompréhensible.

Comment peut-on se flatter d'avoir éliminé le noumène quand on ne fait que l'introduire ainsi au milieu des phénomènes? Au moins le monde *inintelligible* de Kant n'était pas gênant : ses divinités régnaient sans gouverner; mais celles de M. Renouvier, comme les dieux des Grecs, combattent dans la mêlée même des phénomènes en se dérobant sous un nuage à jamais impénétrable. La science, au lieu d'avoir son domaine à part et inviolable, est envahie et bouleversée sur son propre terrain. De son côté, la métaphysique devient une série de thèses inintelligibles : 1° au début du monde, un coup de magie sans magicien, un « commencement absolu », sans cause; 2° autour du monde, le vide, autre merveille : d'où la négation de l'immensité de l'univers; 3° la négation de toute infinité; 4° la négation de toute continuité et de toute évolution régulière, le monde coupé en morceaux dans le temps; 5° la négation de l'unité, le monde partagé en divers mondes et peut-être entre divers principes; 6° dans le microcosme humain comme dans le grand monde, l'indéterminisme, retour déguisé, inconscient, à la liberté d'indifférence, ou, ce qui est encore pire, à l'indifférence et à l'indétermination du jugement, de l'intelligence, de la passion; — car M. Renouvier croit échapper à la liberté d'indifférence en la transportant dans le jugement même, dans les motifs et les mobiles de nos actes. C'est le *clinamen* non seulement dans la volonté, mais même dans l'intelligence et le désir; c'est l'intelligence devenue inintelligible et conséquemment inintelligente. Le monde et l'homme sont donc également un poème sans unité. Aristote avait dit pourtant : — L'univers n'est pas une mauvaise tragédie, faite d'épisodes sans lien. — Cette position antiscientifique que, par une évolution nécessaire, le néo-kantisme a dû prendre, et qui en fait sous ce rapport (il le reconnaîtra lui-même volontiers) une philosophie de réaction contre l'esprit du siècle, nous semble la réfutation de la doctrine par elle-même.

Pourquoi donc ce dernier refuge réservé à l'inintelligible et à l'antiscientifique dans le monde même? Evidemment, ce n'est pas dans un intérêt scientifique ni métaphysique que M. Renouvier le conserve. Il nous l'avoue lui-même, sans les considérations morales qui lui paraissent exiger cette part faite à l'inintelligible, il n'y aurait aucune raison pour se pas s'en tenir soit aux certitudes, soit aux hypothèses de la science et de la métaphysique. Le libre arbitre, par exemple, contredit toutes les lois de la science à nous connues et est insaisissable à la conscience psychologique; si donc la morale n'intervenait pas, il est clair que personne n'éprouverait le besoin d'imaginer un libre arbitre. Ainsi, il est bien entendu que les

besoins de la morale seuls nous entraînent, selon les criticistes comme selon Kant lui-même, à postuler des objets situés en dehors de toute connaissance; la seule différence entre Kant et M. Renouvier, c'est la place où le mystère est introduit : Kant préfère le monde supralunaire, M. Renouvier le monde sublunaire. Tous les deux raisonnent comme quelqu'un qui dirait : « Une voix m'ordonne impérieusement de rendre un dépôt qui m'a été confié; il est vrai que j'ai beau chercher dans mes souvenirs, je ne me rappelle pas avoir rien reçu, et j'ai beau chercher dans ma caisse, je n'y vois rien avec quoi je puisse payer la dette. N'importe, je *puis* payer, puisqu'on me l'ordonne ; je suis libre, puisque j'ai un devoir. — Kant ajoute alors : Mon créancier et son prêt appartiennent sans doute au monde intelligible, au septième ciel par exemple, puisque je ne les vois pas dans ce monde-ci ; dès lors, je dois aussi avoir un trésor *intelligible*, une richesse de liberté que je possède sans m'en apercevoir. — M. Renouvier, lui, replace le créancier invisible et le trésor invisible parmi les phénomènes et se dit : Puisqu'on réclame, quoique je n'aie rien et que je ne me souvienne pas d'avoir reçu, payons; au moment d'ouvrir la main pour payer, on ne peut prévoir si je n'aurai pas la main pleine de richesses sorties du néant.

Voilà à quelles extrémités nous entraîne l'impératif *catégorique* joint à la liberté *problématique*. Mais ce qui est plus inattendu encore, et contradictoire, c'est que, après nous avoir invités à admettre ces divers *miracles*, M. Renouvier finit par nous dire — on s'en souvient — que la morale se contente de l'*apparence de la liberté*, autrement dit d'une sorte de papier-monnaie que nous ne sommes point sûrs de pouvoir changer en espèces sonnantes, sinon peut-être dans une autre vie. Il faudrait pourtant s'entendre : si la morale n'a pas absolument besoin du libre arbitre, de la contingence, de l'indétermination des futurs, etc., pourquoi alors les introduire avec tant d'ardeur et au nom de la morale même, dans la sphère de la métaphysique ou de la science?

En résumé, dans cette *Science de la morale*, — si riche d'ailleurs en détails ingénieux, en discussions approfondies sur les applications de la morale, principalement sur les problèmes de droit et de politique, — l'établissement des principes nous semble à peu près nul : l'idée de devoir, au nom de laquelle le criticisme veut imposer aux métaphysiciens une nouvelle méthode appelée méthode morale, demeure vague et amphibologique. Quand on analyse et qu'on tire de leur obscurité les principes du système, de façon à le reconstruire, — tâche que ne rendent pas toujours facile les procédés de style et de

composition propres à M. Renouvier, — on voit que ces principes se ramènent à six postulats principaux, nécessaires selon lui pour *fonder* la morale, — sans compter les postulats nécessaires pour la *compléter*, tels que l'immortalité personnelle et l'existence d'un ou de plusieurs dieux. Les trois premiers postulats, — intelligence, liberté apparente et désir, — sont, à vrai dire, des faits d'expérience; on doit donc les accorder sans difficulté au criticisme; mais il n'en est pas plus avancé, car, avec ces trois premiers éléments, il ne peut fonder qu'une morale empirique et utilitaire, nullement une morale néo-kantienne et *à priori*. Restent les trois derniers principes, qui sont les vrais postulats de la doctrine : l'obligation absolue comme forme du devoir, l'humanité fin absolue comme fond du devoir, et enfin le libre arbitre absolument imprévisible en ses effets, comme moyen du devoir. Or, 1° ce sont là des postulats qu'on *peut* ne pas accorder à qui les demande, car ils n'ont été justifiés par aucune critique sérieuse des fondements de la morale; en d'autres termes, ce sont de purs articles de foi. 2° Quand c'est en particulier le criticisme qui réclame ces postulats, non seulement on peut, mais encore on *doit* les lui refuser, à lui plus qu'à tout autre système, parce qu'ils sont en contradiction avec ses propres principes. En effet, ce qui constitue essentiellement le criticisme et le distingue du kantisme, c'est le rejet de l'absolu au profit des phénomènes; dès lors, comment lui concéder un principe d'obligation, qui a besoin d'être absolu, une fin absolue, un libre arbitre absolument dégagé de toute loi et de toute détermination intelligible? Le criticisme n'a donc plus le droit d'invoquer des *impératifs* catégoriques et inconditionnels comme ceux de Kant, des fins en soi comme la *raison* à la fois humaine et universelle de Kant, une *liberté* indépendante des phénomènes comme la liberté nouménale de Kant. Toutes ces notions n'ont point de sens dans ce système, avec lequel elles sont incompatibles. 3° Supposons cependant qu'on accorde au criticisme les postulats qu'on doit lui refuser; il demeurera encore impuissant à fonder sur ces principes une morale qui lui soit propre, car cette morale serait en elle-même une contradiction : ce serait, au fond, la morale de l'absolu dans le relatif, de l'inconditionné dans le conditionné, du catégorique dans l'hypothétique, du noumène dans les phénomènes. Concluons donc que le criticisme ne peut établir sa morale ni sur les faits admis des empiriques qu'on doit lui accorder, ni sur les notions transcendantes propres aux kantiens qu'on peut et qu'on doit lui refuser : il reste suspendu entre la morale des phénomènes et celle des noumènes, comme entre terre et ciel, sans aucune position tenable. L'alliance contradictoire de l'absolu moral et du

phénoménisme métaphysique fait son essence et sa définition ; elle est en fait sa seule raison d'être comme système distinct du kantisme, et elle est en même temps, au point de vue de la logique, sa raison de ne pas être.

De là découlent, selon nous, tous les défauts particuliers du criticisme. En premier lieu, ayant négligé de faire la critique sérieuse de ses propres principes, le criticisme se trouve avoir *critiqué* tout, hormis le devoir ; c'est donc en somme un *dogmatisme* moral, ou, qu'on nous passe le mot, un *acriticisme* moral. Or tout dogmatisme moral n'est en définitive qu'une série d'affirmations arbitraires. En second lieu, le criticisme est par cela même un *mysticisme*, car il laisse l'obligation dans le mystère, sous le prétexte que l'obligation est un jugement synthétique *à priori ;* et cependant, nous l'avons vu, il n'a point placé la moralité parmi les catégories. En troisième lieu, comme ce mystère de la moralité est, selon le criticisme, immanent au phénoménisme même, il en résulte un bouleversement général du monde de la science et une juxtaposition sur le même terrain de doctrines contradictoires : par là, dans une louable pensée de rapprochement entre le kantisme et la science, on s'arrête à un véritable syncrétisme ou, si l'on veut, à un nouvel *éclectisme*. Par exemple, au formalisme de l'impératif catégorique on juxtapose l'action nécessaire des passions : le devoir, dit-on, oblige par sa forme, et cependant il suppose une matière ; le devoir est devoir par soi, et cependant il suppose le bien ; la raison humaine est autonome, et cependant elle n'est que l'entendement s'appliquant et servant à un objet donné. De même, on croit échapper à la liberté d'indifférence en imaginant à la fois des motifs à tout acte et cependant un acte impossible à prévoir par ses motifs et par la totalité de ses antécédents. On croit échapper à la nécessité d'une liberté nouménale et cependant on n'admet pas la conscience de la liberté dans le monde phénoménal. Enfin on croit corriger le substantialisme de Kant par un phénoménisme général, et en même temps, nous l'avons vu, on replace sous les phénomènes un noumène *moral*, ou, qui plus est, en dehors de nous, un noumène *indifférent* sous le nom de contingence et d'indétermination des futurs. Ainsi construite, progrès et recul tout ensemble par rapport au kantisme orthodoxe, la philosophie criticiste offre les mêmes caractères que le monde tel qu'elle nous l'a représenté : pluralité de morceaux, discontinuité, vides et *hiatus* de toutes parts. On pourrait la définir et elle pourrait se définir elle-même la philosophie des *hiatus*. On ne saurait sortir de l'éclectisme ou du syncrétisme que de deux manières : par un système *exclusif* et fortement lié, comme celui de Kant, ou par un système

synthétique également lié, en un mot par l'unité. Le criticisme, peu ami d'ailleurs de l'unité, ne parvient, malgré la subtilité et la vigueur d'esprit de ses partisans, ni à être synthétique, ni, ce qu'il semblerait préférer, à être exclusif. Aussi, quoiqu'il ait pris place parmi les plus énergiques adversaires de l'éclectisme, il demeure malgré soi un éclectisme à forme scolastique au lieu d'être un éclectisme à forme oratoire; mais la logique déductive est elle-même un des éléments de la persuasion et une partie de la rhétorique. Les éclectiques proprement dits ont cultivé surtout l'art et le sentiment, ce que les rhéteurs nomment le pathétique; le criticisme préfère ce qu'ils appellent la dialectique et l'art des preuves, art tout déductif, fort utile d'ailleurs, mais qu'il faut se garder de confondre avec l'analyse expérimentale et féconde des savants. Au reste, l'appel fréquent du criticisme aux jugements synthétiques *à priori* et aux actes de foi moraux est l'équivalent de l'appel aux idées innées, au sens commun et au sens moral, si familier aux éclectiques. En un mot, le criticisme est, sous beaucoup de rapports, une forme nouvelle du spiritualisme traditionnel, auquel il croit parfois faire la guerre; sous d'autres rapports, c'est un demi-kantisme en train de se dissoudre et cachant des inconséquences essentielles sous des apparences de rigueur. Le spiritualisme traditionnel avait cet avantage qu'il se contentait, comme croyance religieuse, de la religion naturelle, sans prétendre d'ailleurs ni remplacer ni embrasser pour son compte la religion positive : de là la théorie éclectique des deux « alliées immortelles »; le criticisme va plus loin : il prépare ouvertement la voie à la religion positive, il favorise même le développement d'une certaine forme de religion, il amène le philosophe au temple. Et en effet, la religion positive, avec ses dogmes, ses mystères et ses actes de foi, n'est que la continuation et le prolongement de la méthode criticiste en morale, de la religion criticiste : quand on est en train de croire, il est difficile de s'arrêter à des limites fixes, au portail de l'église. Pourquoi, à la suite de Pascal, ne pas entrer? Reste à savoir si toute morale, toute métaphysique qui se fonde uniquement sur des mystères peut être considérée à notre époque comme ayant des bases solides. Pour notre part, nous ne saurions l'admettre; il faut économiser les mystères, les miracles et les « postulats » ; une philosophie qui les prodigue est au fond, malgré ses hautes aspirations et le talent de ses partisans, une philosophie qui abdique pour se changer en son contraire

ALFRED FOUILLÉE.

LES CONSÉQUENCES PHILOSOPHIQUES

DE LA

PHYSIQUE MODERNE

La philosophie étudie les problèmes généraux qui naissent, non pas de telle classe de faits, mais de la réunion totale des données de l'expérience. Pour une philosophie établie selon les règles de la méthode scientifique, les résultats de toutes les sciences sont une base et un moyen de contrôle, de même que les faits immédiatement observés servent de base et de contrôle anx sciences particulières. Il en résulte que les découvertes faites dans un ordre quelconque d'études, lorsqu'elles ont le caractère de vérités générales, doivent exercer une action sur la philosophie. Cette règle de méthode est méconnue par les esprits spéculatifs qui ont la prétention de construire la science *à priori*, au moyen des données de la raison seule. La tentative est brillante, mais elle est chimérique. De tout système ainsi construit, on peut dire dans la langue de Corneille :

> Et, comme il a l'éclat du verre,
> Il en a la fragilité [1].

En réalité, toute philosophie sérieuse, qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore, subit l'action du développement des sciences expérimentales. La théorie de Kopernik, par exemple, a puissamment agi sur les conceptions générales de la pensée. Elle a actualisé l'idée de l'immensité, du caractère infini de l'espace, idée qui existe virtuellement dans l'intelligence ; elle a aussi modifié dans ses applications la doctrine des causes finales. Un esprit initié aux découvertes de la physiologie moderne n'admettra pas volontiers la définition de M. de Bonald qui faisait de l'homme « une intelligence servie par des organes ». Les observations relatives à la connexion des phénomènes corporels et des phénomènes psychiques déterminent les vues avec

1. *Polyeucte*, acte IV, scène II.

lesquelles on peut aborder la question générale des rapports de l'esprit et de la matière.

Une science particulière acquiert-elle un développement assez considérable pour fixer fortement l'attention? il peut se manifester à l'occasion de ce fait deux directions diverses de la pensée, selon que la pensée subit l'influence de l'un ou de l'autre de deux esprits analogues en apparence et profondément divers en réalité : l'esprit systématique et l'esprit philosophique. L'esprit philosophiqne a deux qualités : la généralité de l'étude et la recherche d'un principe d'unité. Toute philosophie digne de ce nom est un *monisme*, parce qu'elle s'efforce de découvrir l'unité dans la multiplicité des phénomènes; mais elle ne doit conclure qu'après une revue sérieuse de tous les ordres de faits. Elle a pour condition essentielle une base d'analyse suffisante pour rendre valable un essai de synthèse. L'esprit systématique se manifeste dans des essais de synthèses prématurées. Il universalise un seul ordre de faits, ce qui conduit le plus souvent à la conception d'une unité arbitraire, étroite, et par conséquent fausse.

Le développement de la physique moderne [1] et la justification des théories de cette science par les admirables progrès de l'industrie sont un des caractères intellectuels de notre époque les plus saillants. L'esprit systématique s'est emparé de ce fait, et il en est résulté une modification très sensible dans l'état de la philosophie contemporaine. En 1843, M. Franck affirmait, dans la préface du *Dictionnaire des sciences philosophiques*, que la doctrine de la sensation était dépassée, et le matérialisme vaincu d'une façon qu'on pouvait croire définitive. Les chefs officiels de la philosophie française pensaient alors que les judicieuses observations des Ecossais, les profondes analyses de Kant et les études de Maine de Biran avaient détruit le prestige des synthèses audacieuses que Condillac donnait pour des analyses, dans sa doctrine de la sensation transformée. Tout a changé depuis cette époque. Dans un grand nombre de publications contemporaines, l'affirmation que toutes nos idées ont leur origine exclusive dans la sensation reparaît comme un axiome; et des ouvrages fort répandus reproduisent, sans changement pour le fond, le matérialisme du baron d'Holbach. Si l'on remonte aux origines de ce mouvement de la pensée, on trouve, comme cause principale, une physique transformée en philosophie, c'est-à-dire une science particulière érigée en science universelle,

1. Le mot physique est pris ici, comme dans plusieurs écrits contemporains, dans un sens général où il désigne la science totale de la matière inorganique.

par une synthèse à laquelle une base suffisante d'analyse fait défaut. Ce phénomène intellectuel se manifeste d'une manière intéressante dans un récit de M. Tyndall. Il s'agit à la vérité d'une simple impression de voyage ; mais l'auteur a reproduit les mêmes pensées dans un discours adressé à une réunion scientifique [1].

M. Tyndall descendait du sommet du Cervin. Il remarqua, pendant une courte halte, que cette montagne, lorsqu'on la voit d'en haut, semble « mise en lambeaux par les gelées et les siècles ». Ce spectacle éveilla la pensée du savant, qui rend compte en ces termes de ce qui se passa alors dans son esprit :

« Cet état de ruine implique une période de jeunesse où le Cervin était, en quelque sorte, dans la pleine force de l'âge. Naturellement la pensée remonte aux causes qui ont pu le faire naître et grandir. Cette pensée ne s'arrête pas là ; mais errant plus loin, au delà des mondes disparus, elle va jusqu'à ces nébuleuses que les philosophes considèrent, avec juste raison, comme la source immédiate de toutes choses matérielles. Serait-il bien possible que le ciel bleu qui s'étend au-dessus de nos têtes fût un reste de ces vapeurs? Et l'azur, qui devient plus vif sur les hauteurs, se changerait-il en obscurité profonde au delà des limites de l'atmosphère ? Je m'efforçai de fixer ma pensée sur ces vapeurs universelles, coutenant en elles le germe de tout ce qui existe ; je m'efforçai de me les représenter comme le siège des forces dont l'action se traduit par le système solaire, le système stellaire et tout ce qu'ils renferment. Ce brouillard sans forme contenait-il donc virtuellement la *tristesse* avec laquelle je contemplais le Cervin ? Ma pensée, en remontant jusqu'à lui, ne faisait-elle que rentrer dans sa demeure première ? Et, s'il en est ainsi, ne ferions-nous pas mieux de refondre toutes nos définitions de la matière et de la force ? Car si la vie et la pensée sont comme l'épanouissement de celles-ci, toute définition qui omet la pensée et la vie est non-seulement incomplète, mais fautive [2]. »

Dans ce passage, les nébuleuses sont considérées d'abord comme la source de *toutes choses matérielles*. Huit lignes plus loin, ces vapeurs sont le germe de *tout ce qui existe*, et pour qu'il n'y ait pas d'indécision sur la portée de ces termes, l'auteur spécifie que la question qu'il se pose embrasse le sentiment de tristesse qui régnait dans son âme et les pensées qui s'étaient offertes à son esprit. Ce brusque passage de la considération des éléments physiques à celle de la totalité des existences se rencontre dans des écrits dont les

1. Voir la *Revue scientifique* du 19 septembre 1874.
2. *Dans les montagnes*, par John Tyndall, traduction Lortet, p. 349 et 350.

auteurs s'arrêtent longuement à des théories d'histoire naturelle, jettent à peine un regard superficiel et distrait sur les faits spirituels, et concluent au matérialisme. M. Tyndall reconnaît que, pour faire sortir de la nébuleuse le sentiment et la pensée, il faut changer nos idées de la matière et de la force, et dans le discours scientifique où il a développé les pensées écloses sur les flancs du mont Cervin, il déclare qu'il discerne dans la matière « la puissance de toutes les formes et de toutes les qualités de la vie ». C'est nier positivement la doctrine de l'inertie. Nier la doctrine de l'inertie, c'est renverser la base des travaux de Fresnel, d'Ampère et de Faraday, comme ceux de Newton et de Laplace. Il semble donc que, ébloui par les progrès de la physique, le savant anglais ne s'aperçoit pas qu'il détruit les fondements de la science qu'il a cultivée lui-même avec éclat. Nous avons ici le spectacle d'une pensée qui prend son essor sous l'impulsion de l'esprit systématique. L'esprit philosophique ne permet pas ce brusque passage de l'idée des choses matérielles à l'idée de tout ce qui existe; il ne permet pas de conclure des données d'une seule science à la solution du problème universel. L'esprit philosophique doit préserver de tout éblouissement et mettre toutes choses à leur place, la physique comme le reste. Mettre la physique à sa place, ce n'est pas renoncer à reconnaître les rapports qu'elle soutient avec la philosophie. Le but de mon travail est d'interpréter d'une manière légitime les données que cette science particulière fournit à la science générale.

La physique moderne est née de l'affirmation que les phénomènes matériels considérés objectivement se réduisent à des mouvements; et de la doctrine de la constance de la force, c'est-à-dire du maintien à quantité égale de la puissance motrice dans les transformations diverses du mouvement. Elle cherche ses moyens d'explication dans l'application des formules mathématiques aux mouvements de la matière. Enfin, plus elle avance dans ses recherches, plus elle réussit à expliquer par un petit nombre de lois la multiplicité indéfinie des phénomènes. Son programme est loin d'être rempli. La route qui conduit au but à atteindre est longue et ménage peut-être bien des surprises; toutefois, les bases de la science paraissent posées assez solidement pour qu'il soit permis d'en étudier les conséquences philosophiques. Je le ferai, en m'attachant d'abord à la question de la méthode, puis en passant en revue quelques doctrines importantes.

A l'époque où furent posés les fondements de la physique moderne, Galilée indiqua et pratiqua la vraie méthode scientifique. Il observa; il fit des hypothèses, et il n'admit ses hypothèses pour va-

lables que dans la mesure où leurs conséquences se trouvaient conformes aux faits. Mais, malgré l'exemple de ce sage esprit et malgré les revendications éloquentes de Bacon, les droits de l'expérience furent méconnus et la méthode *à priori* altéra l'œuvre de Descartes et de ses successeurs. Cette prévalence du rationalisme provient en partie du fait que les deux plus grands maîtres de la science, au XVIIe siècle, Descartes et Leibnitz, étaient des génies spécialement mathématiques. Ils crurent qu'on pouvait établir la science de la nature par les procédés déductifs qu'ils avaient mis en usage dans la géométrie analytique et le calcul différentiel. Vint la réaction en faveur de l'empirisme qui caractérise le XVIIIe siècle. Le rationalisme s'est relevé ensuite en Allemagne, dans la philosophie de la nature, et il a atteint son apogée dans les travaux de Hegel, qui a voulu construire *à priori* les lois de la physique et les combinaisons de la chimie, en même temps que l'histoire de l'humanité. La destinée de ces constructions altières a réalisé le proverbe que l'orgueil marche devant l'écrasement. Une nouvelle réaction s'est produite en faveur de l'empirisme et a atteint son apogée dans le positivisme, qui interdit à la pensée toute démarche allant au delà de la simple coordination des faits. Le positivisme n'accorde aucune valeur aux tendances de la raison qui désire expliquer les faits et non pas seulement les coordonner. La raison a tiré vengeance de ces dédains par le retour de l'esprit systématique se produisant sous le couvert de la méthode expérimentale. Il y a comme une sorte d'ironie dans les synthèses hardies et prématurées auxquelles se livrent bien des esprits contemporains, tout en professant les théories de l'empirisme.

Après les oscillations violentes qui viennent d'être rappelées, et qui ont fait passer les théoriciens de la méthode du rationalisme absolu à l'empirisme pur, et de l'empirisme pur au rationalisme absolu, le temps est venu de tirer de l'histoire de la science les leçons qu'elle renferme.

Pour s'orienter dans la question de la méthode, il est nécessaire de distinguer les principes directeurs de la pensée, principes qui ont un caractère simplement *formel*, et les affirmations *à priori* qui ont un contenu *substantiel* dont on peut déduire des éléments de système. « Le ciel est parfait, donc le soleil n'a pas de taches. » Cette affirmation, opposée par les disciples d'Aristote aux fondateurs de l'astronomie moderne, est un exemple de ces principes substantiels dont on tire des conséquences systématiques. En faire usage, c'est employer la méthode de construction que la science a dû répudier. « Le monde est intelligible; les lois de la nature sont simples et

constantes » : voilà des exemples de ces principes formels dont on ne peut rien déduire, mais qui dirigent la pensée dans le choix des hypothèses. Descartes a confondu ces deux éléments distincts, et il est facile de s'assurer que la partie durable de son œuvre a été le résultat des principes directeurs, et que la plupart de ses erreurs ont eu pour origine l'emploi de la méthode *à priori*. La confusion faite par le principal fondateur de la physique moderne a été faite par ses adversaires. En répudiant les constructions *à priori*, on a répudié les principes directeurs de la pensée. Il en est résulté que des vérités aujourd'hui retrouvées ont été méconnues pour un temps, parce qu'elles ont été enveloppées injustement dans la juste proscription des erreurs de la physique cartésienne [1]. L'histoire de la physique moderne démontre que la science est née de la rupture avec la méthode *à priori*, de l'observation des faits acceptée comme base et comme contrôle des théories, et d'hypothèses conçues sous l'influence de principes déterminés qui, sans fournir directement la connaissance d'aucune loi, ont dirigé les recherches dans la voie où les lois véritables devaient être découvertes [2]. Ainsi est mise en bonne lumière la méthode scientifique qui intervient entre l'empirisme et le rationalisme. Elle garde de l'empirisme la pensée que l'observation des faits est la base et le contrôle de toute théorie sérieuse, mais en abandonnant l'idée que l'observation soit la source unique de la science. Elle garde du rationalisme l'appareil logique qui est la condition de toute connaissance et les principes directeurs de la pensée, mais en rejetant la prétention de la construction *à priori*. La voie par laquelle l'esprit humain peut atteindre la part de vérité qui lui est accessible se trouve clairement indiquée. L'histoire de la physique est la confirmation la plus solide qu'on puisse rencontrer de la vraie théorie de la méthode. Voyons maintenant les conséquences que l'on peut déduire des découvertes de cette science pour la solution d'un certain nombre de questions qui rentrent dans le programme de la philosophie. Je commencerai par la détermination de l'idée de la matière.

Nous ne possédons pas encore et peut-être ne posséderons-nous jamais une doctrine ferme sur la constitution de la matière. La théorie de l'atomisme, c'est-à-dire de l'existence en nombre déterminé des éléments premiers des corps, a une base expérimentale

1. Voir un article sur les *Origines de la physique moderne* dans la *Revue scientifique* du 15 mai 1875.

2. Consulter à ce sujet deux articles contenus dans la *Revue philosophique*, août et septembre 1877. Ces articles ont été reproduits dans le volume intitulé *La logique de l'hypothèse*. Paris, 1880.

dans la loi des proportions définies et dans celle des proportions multiples. Lorsque des corps sont mis en présence dans des quantités quelconques, ces corps se combinent toujours dans des proportions déterminées : c'est la loi des proportions définies. Lorsqu'un corps forme avec un autre plusieurs combinaisons, le poids de l'un varie à l'égard du poids de l'autre selon des rapports numériques simples : c'est la loi des proportions multiples. Ces deux affirmations, expérimentalement démontrées, s'expliquent par la pensée que les corps sont formés de parties indivisibles. Du reste, tout essai de synthèse mathématique destinée à rendre compte des phénomènes suppose que les éléments de la matière sont susceptibles d'une expression numérique. On peut donc considérer la théorie atomique comme exprimant un des postulats de la physique moderne. Mais, en admettant que cette théorie soit démontrée, quelle est la nature de l'atome? Est-il impénétrable, comme on l'admet à l'ordinaire? n'est-il qu'un centre de force, de manière que plusieurs atomes puissent coïncider en un même lieu, comme Bascovich l'a supposé et comme Faraday a cru pouvoir l'établir par quelques expériences? Ce sont là des questions non résolues. Ce qui demeure certain, c'est que la divisibilité indéfinie, caractère indéniable du concept de l'espace, ne peut pas s'appliquer à l'élément des corps, dès qu'on considère cet élément comme une unité. La confusion établie par Descartes entre l'idée de l'espace et l'idée de la matière a été l'origine de quelques-unes de ses erreurs.

Les questions philosophiques relatives à la nature des atomes ne sont donc pas résolues. On peut en dire autant des problèmes relatifs à la nature première du mouvement. Pour préciser la question dans un de ses détails, la gravitation est-elle un mouvement primitif ou a-t-elle un antécédent physique, comme Newton l'a supposé et comme bien d'autres l'ont pensé après lui? C'est ce que nous ne savons pas, dans l'état actuel des recherches.

La physique ne livre donc pas à la science générale une théorie démontrée relativement à la constitution de la matière et au mouvement primitif dont la matière est animée ; mais elle fournit la solution d'une question agitée dans les écoles de philosophie.

On a souvent distingué deux sortes de qualités ou de propriétés de la matière : les qualités dites *premières*, qui se représentent objectivement, et qui se rattachent à la forme et au mouvement, et les qualités dites *secondes*, qui sont les causes des sensations diverses désignées sous les noms de son, de couleur, d'odeur, de saveur. La valeur de cette distinction a été contestée. M. Saisset, par exemple, a écrit : « La ligne de démarcation tracée diversement par Des-

cartes, par Locke, par Reid, par Dugald Stewart, entre les qualités premières et les qualités secondes de la matière, est plus ou moins arbitraire et inconciliable avec les faits [1]. » La distinction dont M. Saisset n'admet pas la valeur disparaît également pour l'école philosophique, qui, avec Stuart Mill, définit la matière comme étant « une possibilité permanente de sensations ». Cette définition supprime toute étude sérieuse des phénomènes de la perception, en ne laissant en présence du fait subjectif de la sensation qu'une possibilité, c'est-à-dire une abstraction réalisée qui remplace fort indûment la conception nécessaire d'une réalité objective.

La distinction entre les qualités premières et les qualités secondes des corps, attaquée par des philosophes, est incontestablement justifiée par les théories de la physique actuelle. En effet, selon ces théories, les causes de nos sensations, qui sont indéterminées directement dans le fait de la perception, sont déterminées scientifiquement comme des mouvements divers, soit de la matière pondérable, soit du fluide éthéré. Nous expliquons les qualités secondes au moyen des qualités premières. Comment dès lors méconnaître la différence des phénomènes expliqués et de ceux qui leur servent d'explication, la différence des mouvements de la matière, phénomènes objectifs qui sont l'objet d'une représentation, et des états subjectifs qui résultent du rapport des êtres sensibles avec les mouvements ? Voilà, semble-t-il, une question agitée par les philosophes qui se trouve définitivement résolue par les progrès de la physique.

Il serait du reste avantageux de remplacer les termes de qualités premières et de qualités secondes par ceux de qualités *essentielles* et de qualités *accidentelles*. La forme et le mouvement sont des conceptions sans lesquelles l'idée du corps disparaît, elles sont donc essentielles; tandis que le son et la couleur sont des qualités accidentelles, puisqu'elles peuvent disparaître, comme cela a lieu pour les sourds et les aveugles, sans que la notion fondamentale du corps s'évanouisse. La physique fournit donc à la philosophie des notions relatives à l'idée de la matière; elle fournit des notions plus importantes encore pour l'idée de l'esprit, c'est-à-dire du sujet de la connaissance.

Rien ne peut être connu sans que l'esprit se connaisse lui-même dans le fait de conscience. Ce que nous avons à examiner ici, c'est la manière dont l'esprit se manifeste à lui-même dans la connaissance des corps qui est l'objet de la physique.

1. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, article MATIÈRE.

La distinction des phénomènes matériels et des phénomènes psychiques a fondé la physique moderne. Cette distinction se trouve nécessairement rappelée, spécialement à l'article de la chaleur, dans tous les traités élémentaires. Les sensations du chaud et du froid ont un caractère relatif. Elles sont variables selon la condition des individus et, pour le même individu, selon l'état de son organisme, à un moment donné. C'est pourquoi, pour faire une étude scientifique de la chaleur, il était indispensable de trouver un phénomène qui en manifestât les degrés divers, et qui fût indépendant des impressions personnelles. On a trouvé ce phénomène dans les mouvements nés de la chaleur qui produisent la dilatation de la plupart des corps et qui sont le principe commun de tous les thermomètres. Débarrasser l'étude de la chaleur des impressions personnelles qu'elle produit, c'est mettre à part le sujet des sensations, en le distinguant des causes objectives dont les sensations sont le produit; c'est donc reconnaître l'existence distincte de l'être sensible. Pour réduire tous les phénomènes physiques au mouvement, il a fallu constater les rapports des mouvements avec des phénomènes d'un autre ordre, avec la pensée, au sens le plus général de ce terme. La science est née de cette distinction et elle la confirme. Dire que, dans les phénomènes matériels, il n'y a que forme et mouvement, c'est proclamer l'immatérialité de la pensée.

Il se fait maintenant, dans certaines régions du monde philosophique, un effort considérable pour détruire le dualisme de l'esprit et du corps. On affirme que les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques ne sont que « le double aspect d'un même fait », ou bien « la face objective est la face subjective d'un même événement ». On dit que « la différence des états de conscience et des états de l'organisme se réduit à une simple différence dans le mode d'appréhension ». C'est la thèse de quelques auteurs contemporains, celle de Lewes par exemple [1]. Voilà une tentative dont le but est de ramener à l'unité la dualité des faits psychiques et de leurs conditions objectives. Cette tentative a une double origine : elle vient de la philosophie et de la physiologie.

Le dualisme de l'esprit et du corps a été établi par Descartes dans les prolégomènes de sa physique. Leibnitz, qui est cartésien à tant d'égards, s'éloigne de Descartes sur ce point de doctrine. Il raconte comment, après avoir été momentanément séduit par la doctrine du vide et des atomes, il avait rejeté cette conception purement mécanique et était arrivé à la notion que les éléments simples de l'univers sont des forces qu'il appelle *monades*. Il écrit : « Je trouvai donc que

1. *Revue philosophique* de décembre 1879, p. 643.

leur nature consiste dans la force, et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit, et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes [1]. » Etendre les idées du sentiment et de l'appétit à tous les éléments de l'univers, c'était détruire la barrière établie par Descartes entre les corps et la pensée. Leibnitz toutefois maintient énergiquement la distinction essentielle de l'esprit humain et de l'organisme. Après avoir parlé des animaux, il ajoute : « Les âmes raisonnables suivent des lois bien plus relevées et sont exemptes de tout ce qui leur pourrait faire perdre la qualité de citoyens de la société des esprits ; Dieu y ayant si bien pourvu, que tous les changements de la matière ne leur sauraient faire perdre les qualités morales de leur personnalité [2]. » Il est évident d'ailleurs que la doctrine de l'harmonie préétablie suppose la diversité essentielle et primitive des esprits et des corps. La pensée de Leibniz est engagée dans deux directions diverses, dont l'une le porte à rapprocher la matière de l'esprit et l'autre à établir leur différence. Ces deux directions de sa pensée sont-elles conciliables? C'est une question pour l'historien de la philosophie. La première, dégagée du contrepoids de la seconde, a été fortifiée par les progrès des sciences naturelles. Les conditions organiques des phénomènes spirituels ont été soigneusement étudiées et incontestablement établies. Une médiocre connaissance de l'état actuel des études suffit pour démontrer l'erreur commise par Descartes, lorsqu'il a affirmé se connaître comme « une chose qui pense », abstraction faite de tout sentiment de l'existence du corps. Les données d'une psychologie exacte confirment pleinement, sous ce rapport, les résultats des travaux des physiologistes. Deux courants, dont l'un procède de la métaphysique leibnizienne et l'autre de la physiologie, se sont donc réunis pour produire dans l'esprit de quelques savants contemporains l'affirmation que les éléments corporels et les éléments spirituels que l'observation nous manifeste ne sont que le double aspect d'un même fait.

Cette thèse est difficile à entendre. Les mouvements physiologiques et les faits psychiques semblent irréductibles, par le fait de la diversité absolue du mode de leur connaissance. L'observation établit que, dans les limites de notre expérience, un état déterminé du corps est la condition des manifestations possibles de l'esprit. Lorsqu'on dit que l'on constate les relations de deux ordres de phénomènes distincts sans être séparés et réunis sans être confondus, cela se

1. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, § 3.
2. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, § 8.

comprend; mais que signifie l'affirmation que le même fait a deux aspects ou deux faces? Affirme-t-on l'unité substantielle du support commun de phénomènes différents? C'est une thèse de philosophie spéculative, et cette thèse a un double défaut. En premier lieu, elle est absolument stérile : d'une unité substantielle indéterminée et indéterminable on ne saurait rien déduire. En second lieu, la thèse est destituée de toute preuve valable. Pour l'établir, il faut affirmer que partout où il y a mouvement il y a quelque élément psychique, la sensation pour le moins. La sensation est un fait subjectif dont la conscience seule nous fournit l'idée. Admettre la sensibilité des animaux, c'est, pour les animaux supérieurs du moins, le résultat d'une analogie sérieuse. Cette analogie fait défaut lorsqu'on passe au règne végétal, et bien plus encore lorsqu'il s'agit de la matière inorganique. Attribuer un élément de sensibilité aux plantes et aux pierres, c'est une affirmation *à priori*, déduite de certaines conceptions philosophiques et que l'observation ne justifie pas. Du reste, les partisans de la doctrine que j'examine n'énoncent pas l'intention de formuler une thèse de philosophie spéculative. Ils ne parlent pas d'une unité substantielle, entendue dans un sens métaphysique; ils parlent d'un fait. Puisqu'il est question d'un fait, il est naturel de demander par quelle expérience on le constate. Est-ce le fait subjectif, la donnée de conscience qui a une face objective? Qu'est-ce que la face objective d'un phénomène subjectif? Qu'on parle d'une condition objective, cela s'entend; mais une face objective d'un fait subjectif, cela ne s'entend pas. Les termes mêmes que l'on emploie rappellent la nécessité de concevoir un objet qui se pose en face d'un sujet. Est-ce le fait objectif, le mouvement qui a une face subjective? C'est ainsi que paraissent l'entendre les partisans de la doctrine. Selon M. Lewes, « il est nécessaire d'adopter franchement le point de vue biologique, c'est-à-dire de regarder les fonctions mentales comme des fonctions vitales [1]. » Le fait unique qui a deux aspects est donc le fait physiologique. Cette affirmation est fort claire en elle-même; mais ce qui n'est pas clair du tout, c'est la manière de concevoir l'aspect subjectif d'un mouvement. Le mot qu'on est forcé d'employer rappelle la conception nécessaire d'un sujet distinct de l'objet. Admettons que ces remarques n'aient pas cette valeur. Il y a un fait unique qui a deux faces ou qui se présente sous deux aspects. Un aspect suppose un spectateur. « Tout événement, toute sensation a un double aspect, objectif et subjectif, selon le mode d'appréhension [2]. » Fort bien; mais qui appréhende?

1. *Revue philosophique*, décembre 1879, p. 643.
2. *Ibid.*, p. 644.

Est-ce le mouvement qui s'appréhende comme sensation? Est-ce la sensation qui s'appréhende comme mouvement? Aucun penseur sérieux n'oserait soutenir ces paradoxes. Deux classes de phénomènes distincts sont appréhendés par la conscience, qui perçoit directement les faits psychiques et, par leur intermédiaire, leurs conditions objectives. La présence du sujet qui perçoit ses propres modes et les réalités externes est implicitement affirmée par la théorie des « deux aspects ». Cette théorie met en lumière, par les termes mêmes dans lesquels elle est forcée de s'énoncer, la dualité de l'esprit et du corps; elle la met en lumière, et elle l'impose à la science.

La recherche d'un principe d'unité est la tendance de la raison, tendance dont la philosophie est l'expression la plus complète. Nous avons ici l'exemple d'un des cas si fréquents dans lesquels cette tendance égare la pensée. Le besoin de l'unité ne peut pas se satisfaire dans la considération de l'un des éléments d'une dualité directement irréductible : la matière et l'esprit. La distinction qui a fondé la physique moderne subsiste; l'esprit se manifeste dans la connaissance de la matière comme un sujet irréductible à son objet. M. du Bois-Reymond, s'adressant aux naturalistes allemands réunis à Leipsig, a présenté à ce sujet les considérations que voici. Après avoir signalé le mystère qu'offre à la pensée la nature de la matière et celle de la force, il continue :

« A une certaine époque du développement de la vie sur le globe, époque dont nous ignorons la date, qui du reste ne nous intéresse ici nullement, il surgit quelque chose de nouveau et d'inouï jusque-là, quelque chose d'incompréhensible comme l'essence de la matière et de la force. Le fil de notre intelligence de la nature, qui remonte jusqu'au temps infini négatif, se rompt, et nous nous trouvons vis-à-vis d'un abîme infranchissable; en un mot, nous touchons à l'autre limite de notre entendement.

« Ce nouveau phénomène incompréhensible est la pensée. Je vais démontrer à présent, si je ne me trompe, d'une manière péremptoire, que non seulement dans l'état présent de nos connaissances la pensée n'est pas explicable à l'aide de ses conditions matérielles, ce dont tout le monde tombera d'accord, mais aussi que, en vertu de la nature des choses, elle ne le sera jamais. L'opinion contraire, savoir qu'il n'y a pas lieu de renoncer à tout espoir d'expliquer la pensée à l'aide de ses conditions matérielles, et que ce problème pourra être un jour résolu par l'esprit humain, grâce aux conquêtes intellectuelles qu'il aura faites dans le cours des siècles : cette opinion est la seconde erreur que je me suis proposé de combattre dans ce discours.

« Si, dans ce que je viens de dire et par la suite, je me sers du mot « pensée », il ne faut pas croire pour cela que je n'ai en vue que les degrés supérieurs de notre activité intellectuelle. Au contraire, par « pensée », j'entends, comme Descartes, l'activité intellectuelle dans toutes ses modifications, et ma proposition les embrasse toutes, jusqu'à la plus simple et pour ainsi dire la plus basse dans l'échelle. Pour avoir un exemple d'un phénomène inexplicable à l'aide de ses conditions matérielles, il n'est pas du tout nécessaire de se figurer James Watt imaginant son parallélogramme, ou Shakspeare, Raphaël, Mozart créant leurs chefs-d'œuvre les plus sublimes. Tout comme l'action musculaire la plus énergique et la plus compliquée d'un homme ou d'un animal n'est pas plus inexplicable, en dernière analyse, qu'une simple contraction d'une fibre musculaire unique; tout comme une seule cellule sécrétoire recèle dans un intérieur le mystère de la sécrétion tout entier : ainsi l'activité intellectuelle la plus élevée n'est pas plus difficile à expliquer en principe à l'aide de ses conditions matérielles que cette activité dans sa forme la plus rudimentaire, c'est-à-dire que la sensation. Lorsque, au commencement de la vie animale sur la terre, l'être le plus simple éprouva pour la première fois un sentiment de bien-être ou de déplaisir, l'abîme infranchissable dont je viens de parler s'ouvrit, et le monde désormais devint doublement incompréhensible [1]. »

Ainsi, dans la pensée du professeur de Berlin, la science a un double point de départ : la matière en mouvement et les phénomènes psychiques. Ces points de départ sont absolument distincts, et ils demeurent incompréhensibles, comme toutes les données primitives.

L'esprit se manifeste donc dans la connaissance de la matière qui est l'objet de la physique comme un sujet irréductible à son objet; et non seulement il se manifeste d'une manière générale, mais il se manifeste dans ses différentes fonctions, comme nous allons le constater.

Quelle est l'idée essentielle de la matière? Sa résistance dans l'espace. Dans l'idée de la résistance l'analyse découvre deux éléments : l'effort et l'obstacle. L'exercice conscient du pouvoir moteur est l'origine de notre connaissance de la matière. Or, dans l'effort, l'esprit se manifeste comme volonté. Dire que nous connaissons la matière comme résistance, c'est dire que l'exercice de la volonté est la condition de l'idée du corps. La valeur de cette analyse est con-

1. *Revue scientifique* du 10 octobre 1874, p. 341.

testée dans les doctrines de l'empirisme anglais, doctrines dont j'emprunte le résumé au travail de M. Ribot[1].

La thèse fondamentale de cette école est celle de Condillac : « Le seul fait psychologique primitif et irréductible est la sensation. » Vient ensuite une autre thèse : « L'expérience fondamentale, irréductible, qui donne la notion de l'extériorité, c'est la résistance. » Comment ces deux thèses peuvent-elles être conciliées? En affirmant qu'il existe « des sensations musculaires qui nous informent de la nature et du degré d'effort de nos muscles ». M. Ribot observe avec raison que ces sensations-là « forment comme un genre à part », tant elles se distinguent des autres. Pourquoi cela? Si un muscle malade cause une douleur, c'est une sensation analogue à toutes celles qui résultent de l'état des organes. Si mes muscles sont mus par un antécédent purement physiologique, j'aurai conscience du mouvement dont je ne m'attribuerai pas l'origine, qui pourra même subsister contre ma volonté, comme il arrive dans un état convulsif conscient. La sensation musculaire se distingue de toutes les autres lorsqu'elle résulte d'un acte volontaire. Le cas alors est différent; il y a un genre à part; mais ce n'est pas un genre de sensations, ou du moins il intervient dans le phénomène un élément irréductible aux modes purs de la sensibilité : l'effort. Quel est le sujet de l'effort? Dire que nos muscles font effort et que la sensation nous informe de l'effort de nos muscles, c'est confondre deux idées dont l'origine est absolument différente. Nous pouvons avoir conscience par l'intermédiaire de la sensation du *travail* de nos muscles, soit que ce travail résulte d'un antécédent purement physiologique, soit qu'il résulte d'un acte de volonté. Mais c'est dans ce second cas seulement qu'il y a *effort*. Le travail est une notion objective qui s'applique légitimement aux muscles, mais il n'en est pas de même de la notion subjective de l'effort. C'est le sujet, le moi, qui a conscience de son effort auquel les muscles cèdent en résistant. Cette résistance est accompagnée d'une sensation; mais, dans les modes actifs de l'existence, la conscience de l'effort est primitive, la sensation est subséquente, tandis que dans les modes passifs c'est la sensation qui est primitive et l'effort subséquent, lorsqu'il y a réaction. La volonté est donc bien le point de départ du phénomène qui nous donne « la notion de l'extériorité ». Sans l'exercice de la volonté, nous n'aurions ni l'idée du corps propre ni l'idée des corps étrangers.

Le pouvoir moteur révèle à l'esprit les qualités essentielles de la

1. *La psychologie anglaise contemporaine*, par Th. Ribot, 2e édition. Paris, Germer Baillière, 1875. Voir spécialement les pages 423 à 425.

matière; d'où procède la connaissance des qualités secondes ou accidentelles? La physique répond : Les mouvements physiques déterminent dans les corps vivants des mouvements physiologiques auxquels répondent les sensations. Sans l'existence des êtres capables de sentir, il n'y aurait plus de lumière, de chaleur, d'odeur, de saveur, mais seulement les mouvements qui sont les conditions objectives de ces sensations. Signalons ici en passant l'erreur des écrivains qui parlent d'un état primitif de l'univers purement mécanique qui, dans la série des siècles, aurait produit, par un développement naturel, les propriétés dites physiques. Un développement ne peut produire que ce qui est virtuellement contenu dans son point de départ. Or un état purement mécanique ne contient virtuellement rien d'autre que des transformations de mouvements et non, à aucun degré, l'apparition de phénomènes d'un autre ordre, tels que la sensation. Les siècles et les milliers de siècles n'y font rien. Sans l'existence des êtres capables de sentir, les propriétés des corps dites physiques, par opposition au mécanisme pur, ne sauraient faire leur apparition; c'est l'enseignement positif de la science moderne. Dans la connaissance des qualités secondes ou accidentelles de la matière, l'esprit se manifeste donc comme doué de sensibilité.

L'homme perçoit et sent; le savant veut se rendre compte de l'objet de ses perceptions et de la cause de ses sensations. Le physicien cherche à expliquer les phénomènes en découvrant leurs lois. Les lois sont des conceptions de l'intelligence. On arrive facilement à entendre que, sans la présence d'êtres sensibles, les phénomènes qui supposent un élément de sensation ne pourraient pas exister. Il faut un peu plus d'effort pour entendre que, s'il n'existait pas d'intelligences, il n'y aurait pas de lois; et pourtant cela est. Supposons que l'univers matériel existe seul; les astres ne réaliseront-ils pas toutefois la loi de la gravitation? Que la loi soit pensée ou ne le soit pas, les choses ne seraient-elles pas ainsi? Il le semble; mais, lorsque l'on réfléchit sérieusement, on arrive à comprendre que le terme *ainsi* suppose le rapport des faits à une pensée qui les conçoit. Qu'on supprime toute intelligence actuelle ou virtuelle, réelle ou possible, les choses seront, mais elles ne seront pas *ainsi;* elles ne pourront pas être dites conformes à un ordre qu'aucun esprit ne pourrait formuler. L'idée de la loi disparaîtra, comme les idées de la lumière et de la chaleur disparaissent avec l'existence des êtres capables d'éprouver des sensations. Cette affirmation est valable, mais elle est difficile à entendre, parce qu'il faut penser à un état de choses dans lequel la pensée n'existerait pas.

La science de la matière ne se borne pas à constater des faits, elle aspire à découvrir des lois. Des lois ne peuvent exister que dans une intelligence qui les conçoit, et non dans les choses considérées en elles-mêmes, qui ne sont que les conditions matérielles de conceptions possibles. Donc, dans la science de la matière, l'esprit se manifeste comme intelligence. Ceci est vrai de toute science, quel que soit son objet; mais la physique met cette vérité dans une spéciale évidence.

Un des caractères de la physique moderne qui résume plus ou moins tous les autres est l'explication mathématique des phénomènes. Les mathématiques supposent non-seulement l'intelligence en général, ce qui est le cas pour toutes les sciences, mais des données intellectuelles spéciales qui appartiennent en propre à l'esprit et forment une partie de sa dot, dans ce que Bacon appelle « un hymen chaste et légitime de la pensée avec les faits ». L'emploi des mathématiques met en vive lumière l'élément *à priori* de la raison. Les efforts tentés pour ramener à une origine purement expérimentale la science des nombres et des figures demeurent impuissants. Les notions qui sont à la base de l'arithmétique et de la géométrie se produisent à l'occasion de l'expérience. Sans le mouvement, nous n'aurions pas l'idée de l'espace et des formes; sans les objets perçus, nous n'aurions pas l'idée du nombre. Les concepts de la raison ne sont actualisés que sous la condition d'un exercice pratique de nos facultés, sans cela, ils resteraient dans une virtualité éternelle; mais la condition qui leur permet de se manifester ne les produit pas. Un germe ne se développe que sous la condition d'un certain degré d'humidité et de chaleur; mais ce n'est pas la chaleur et l'humidité qui peuvent rendre raison du développement plastique dont un organisme est le résultat. De même, les idées qui sont à la base des mathématiques ne se développent que sous la condition de l'expérience, mais leur contenu n'est pas expérimental. Stuart Mill, voulant interpréter les conceptions géométriques dans le sens de l'empirisme, écrit : « Notre idée d'un point est simplement l'idée du *minimum visible*, la plus petite portion de surface que nous puissions voir [1]. » Le point des géomètres est le principe non étendu de toute localisation dans l'espace; c'est, si l'on veut, une sphère dont le rayon est zéro. En faire une portion de surface, si petite que ce soit, c'est méconnaître la nature essentielle des conceptions fondamentales des mathématiques.

Quand on accorderait l'origine expérimentale des matériaux de

1. *Système de logique*, liv. II, ch. v, § 1.

l'arithmétique et de la géométrie, il resterait encore manifeste que les propositions et les théorèmes s'établissent par les seules lois de la pensée, sans recours à l'expérience. Il est donc permis d'affirmer que l'emploi toujours plus grand des mathématiques dans l'explication des phénomènes physiques met toujours plus en lumière le rôle de l'intelligence dans notre savoir.

En résumé : pas de connaissance des qualités essentielles de la matière sans l'exercice de la volonté ; pas de connaissance des qualités secondes ou accidentelles de la matière sans la présence de la sensibilité ; pas de science de la matière sans l'intelligence. Il suffit donc d'observer les conditons de la science des corps pour obtenir la notion de l'esprit dans ses trois fonctions : agir, sentir et penser.

La physique établit la distinction des faits et de la pensée; elle manifeste aussi leur harmonie, qui seule rend le monde intelligible.

Dans l'ordre physique, les faits sont des mouvements perçus directement par les fonctions du toucher et de la vue, et perçus médiatement, comme causes des sensations, par les impressions que les mouvements produisent sur nous. La pensée, qui se manifeste dans toutes les sciences par ses éléments logiques, se manifeste spécialement en physique par ses éléments mathématiques. Les faits et la pensée forment deux ordres distincts et irréductibles. Si les faits sont bien observés, si les véritables lois des phénomènes sont découvertes, et si enfin les calculs effectués sont justes, il y a accord entre les faits et la pensée. Le mouvement des astres dans le ciel, les mouvements des molécules dans les corps, les ondulations de l'éther se trouvent conformes aux calculs du savant. Il résulte de cette considération que la physique mathématique renferme la réfutation du scepticisme, ou du moins du scepticisme général et complet. Quelle est, en effet, la source principale du scepticisme? La voici : L'existence de la pensée est absolument certaine ; on ne peut nier la pensée qu'en l'exerçant, c'est-à-dire en tombant dans une contradiction manifeste. C'est là la partie irréfutable du *cogito ergo sum* de Descartes. On peut nier la légitimité du passage du fait de la pensée à l'affirmation de la réalité substantielle et durable exprimée par *je suis;* mais il est impossible de contester la certitude de la pensée et de son inhérence à un sujet au moins phénomènal exprimé par le pronom personnel. *Je pense :* voilà une certitude absolue pour celui qui prononce ces mots; mais c'est la seule connaissance dont le caractère soit immédiat. Condillac commence son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* par ces mots : « Soit que

nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusque dans les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes, et ce n'est jamais que notre pensée que nous apercevons. » Comment établir l'accord de la pensée avec une réalité objective? Il faudrait pour cela sortir de la pensée et la comparer à autre chose qu'à elle-même; mais cela est impossible. Donc nous pensons; mais nous ne pouvons pas établir le rapport de notre pensée à une réalité : telle est la base fondamentale du scepticisme universel.

Cette argumentation est spécieuse, mais elle ne résiste pas à un examen attentif. Considérons d'abord les mathématiques. Je me trompe dans un calcul d'arithmétique ou dans une démonstration de géométrie; je me corrige, ou on me corrige en me signalant une erreur que je reconnais. Comment cela se peut-il? Parce que la connaissance interne ou subjective par laquelle l'esprit se manifeste ne me révèle pas seulement ma pensée individuelle, mais aussi une autre pensée qui s'impose à moi, tantôt par une évidence immédiate et tantôt au moyen d'une démonstration. Il faut donc distinguer dans l'acte total de la conscience une observation spécialement psychologique, qui me fait connaître les modes de ma pensée individuelle, et une observation qu'on peut appeler *rationnelle*, qui me met en présence d'une règle dont ma pensée individuelle peut s'écarter, et à laquelle elle revient lorsqu'elle se corrige. Cette règle qui s'impose à mon esprit est en moi, sans être moi ni à moi. Ce n'est pas *ma* raison, dans un sens personnel, c'est *la* raison commune à toutes les intelligences semblables à la mienne et à laquelle je participe. La vérité mathématique résulte de l'accord de la pensée individuelle avec sa loi. Quand je possède cette vérité, je possède une pensée, qui n'est pas la mienne seulement ou celle de tel autre individu, mais celle de l'esprit humain. Nous voici hors d'un idéalisme subjectif qui constituerait le scepticisme complet; mais une nouvelle question se pose : Comment établir le rapport de la pensée humaine avec une réalité étrangère à cette pensée même? Après avoir échappé à un idéalisme personnel, resterons-nous dans un idéalisme collectif qui ne nous sortirait pas du scepticisme? Non.

Les perceptions qui nous révèlent l'existence des corps n'ont lieu que par l'intermédiaire de la conscience ; mais ces perceptions s'imposent par une évidence sensible, de même que la vérité rationnelle s'impose par une évidence intellectuelle. La simple imagination qui me représente des objets matériels se distingue de la perception, comme ma pensée individuelle se distingue de la raison. Un homme

qui aurait totalement perdu la faculté de concevoir les vérités mathématiques et serait incapable de reconnaître une erreur dans un calcul très élémentaire serait atteint d'imbécillité ou d'aliénation mentale. Pareillement (une réserve étant faite pour la question du sommeil), un individu qui ne peut pas distinguer une représentation purement subjective d'une perception réelle est atteint de l'état maladif désigné sous le terme d'hallucination.

Il est impossible de nier la différence essentielle qui existe entre la pensée abstraite qui se manifeste dans le calcul et la perception des réalités sensibles. Or l'objet des perceptions humaines est une série de phénomènes qui sont réglés conformément aux lois des mathématiques. Cette conformité des phénomènes aux lois de la pensée, ou des lois de la pensée aux phénomènes, est la condition d'une science possible ; et l'existence de la science réelle démontre que cette conformité existe. La physique mathématique ne fait et ne peut faire aucun progrès sans manifester toujours plus clairement l'accord des vérités expérimentales avec la raison.

La physique moderne a donc pour conséquence légitime la destruction du scepticisme universel tel qu'il se manifestait à l'époque des penseurs de la Grèce. On lit dans l'histoire légendaire de Pyrrhon que ce sceptique fameux, doutant du témoignage de ses sens comme de toutes choses, ne se serait pas détourné en présence d'un précipice ou à la rencontre d'un chariot, en sorte que ses disciples devaient l'entourer constamment pour préserver sa vie. De nos jours, on ne doute pas du témoignage des sens convenablement interprété, et on admet sans contestation que nous pouvons obtenir une connaissance vraie des phénomènes naturels. Nous croyons à la science, et l'industrie scientifique justifie la confiance accordée aux théories qui lui servent de fondement. Le doute général bat en retraite; il ne peut plus se montrer que comme un jeu de l'intelligence auquel ceux mêmes qui s'y livrent ne sauraient attribuer une valeur sérieuse. Il y a là, dans l'histoire de la pensée humaine, un fait considérable et trop peu remarqué : le scepticisme des anciens a fait place au positivisme des modernes. Le doute qui porte sur les questions religieuses et métaphysiques n'a pas disparu ; il se maintient ; on peut même dire qu'il s'accroît; mais pourquoi s'accroît-il ? C'est un doute comparatif qui résulte de ce qu'on oppose la certitude de la science de la nature à l'incertitude de tout ce qui dépasse l'expérience. On peut dire que c'est la lumière qui s'est faite sur une partie des connaissances humaines qui projette des ténèbres sur une autre partie de ces connaissances ; ou, si l'on veut user d'une autre comparaison, c'est parce que la pensée a trouvé un sol ferme dans l'étude des phénomènes

de la matière qu'elle refuse de s'aventurer au delà de ce terrain.

Les progrès de la physique sont la cause principale de cette situation des esprits ; mais cette situation est instable. Le positivisme, si l'on consulte ses programmes officiels, n'admet aucune affirmation philosophique : ni l'idéalisme, ni le matérialisme, ni le théisme, ni l'athéisme. Nous ne pouvons que coordonner les données de l'expérience; au delà, nous ne savons rien. Sous le couvert de ce doute officiel arrive la négation. A la formule : « Nous ne savons rien au delà de l'expérience, » succède cette autre formule : « Au delà des objets de l'expérience et de l'expérience sensible, il n'y a rien. » Cependant les tendances de la raison subsistent, et la raison porte en elle les notions transcendantes de l'infini, de l'absolu, du nécessaire. Il arrive donc souvent qu'on voit ces notions transcendantes appliquées à l'objet de l'expérience sensible. On affirme alors que la matière est éternelle et que les lois de la nature sont nécessaires : voilà le matérialisme. Que le positivisme, qui est officiellement le doute sur tout ce qui dépasse l'expérience sensible, se transforme fréquemment en matérialisme, c'est ce qu'il serait facile d'établir, en citant des faits et des textes. Le développement de la physique, qui a joué un rôle considérable dans la formation du positivisme, produit-il légitimement de telles conséquences? Il y a de bonnes raisons pour penser autrement.

L'esprit systématique, en s'attachant d'une manière exclusive aux données de la physique, engendre le matérialisme. En appliquant aux résultats de cette science l'esprit philosophique, on arrive à des conclusions différentes. La physique moderne, qui détruit le scepticisme des anciens, détruit également leur matérialisme.

Pour Démocrite et Epicure, quelles étaient les données qui devaient fournir l'explication de l'univers? Les atomes agrégés et désagrégés dans un nombre infini de combinaisons fortuites avaient produit enfin le monde actuel : tel est le matérialisme ancien. Le matérialisme moderne a d'autres caractères. Il explique le monde par une disposition primitive de la matière, par le mouvement et les lois de la communication du mouvement. C'est par un développement opéré selon des lois déterminées, ou, pour employer le terme le plus usité de nos jours, c'est par une *évolution*, que le monde, à partir d'un état primitif, est parvenu à son organisation actuelle. Or l'idée d'une évolution, d'un développement soumis à des lois que la science cherche à découvrir, diffère profondément de la notion antique des atomes se mouvant au hasard et formant une série d'agrégations fortuites. Ce sont les progrès de la physique qui ont opéré ce changement capital dans l'idée de la science. Le matérialisme peut sem-

bler affermi par cette modification, en revêtant un caractère sérieusement scientifique qui lui manquait dans l'antiquité; mais en réalité il se trouve détruit. En effet, les idées fondamentales de la science sont celles-ci :

Le mouvement universel est réglé d'une manière conforme aux lois de la pensée.

La force universelle, ou la puissance motrice initiale est constante.

La multiplicité indéfinie des phénomènes est produite par l'action combinée d'un petit nombre de causes.

Tels sont les résultats incontestés de la théorie qui interprète les données expérimentales. Si l'on veut s'élever à une doctrine relative au principe de l'univers, c'est-à-dire si l'on veut tenter une philosophie, on a donc pour point de départ les données suivantes :

Le premier moteur exerce son pouvoir selon l'intelligence.

Son action est constante et a pour effet d'obtenir d'innombrables résultats par un nombre limité de moyens.

Ce sont là certainement les caractères de ce que nous appelons la sagesse. Nous voilà fort loin du matérialisme. La physique, se bornant à l'étude directe de son objet, ne s'élève pas à des conclusions de cette nature; mais les prémisses de ces conclusions se dégagent nettement des résultats les plus généraux de la science de la matière et font partie de la contribution offerte par cette science à l'étude du problème universel, qui est l'objet propre de la philosophie. Ce n'est pas tout : ces affirmations n'épuisent pas les conséquences philosophiques de la physique moderne.

La plus haute ambition de la physique est de généraliser l'hypothèse de la nébuleuse, en étendant à l'univers entier la conception formulée par Laplace en vue du système solaire. On pourrait alors déduire tous les phénomènes matériels de la disposition des éléments, d'un mouvement initial, et des lois de la communication du mouvement. Ce point de départ supposé est tenu pour primitif. L'organisation actuelle du monde serait expliquée au moyen de ces données, au delà desquelles la pensée ne remonterait pas. L'idée d'un développement, d'une évolution était étrangère à la plupart des esprits, au XVIIe siècle et même au XVIIIe siècle. L'opinion dominante, à cette époque, était que le monde avait été organisé dès l'origine comme il l'est maintenant. C'est à Descartes que remonte, dans les temps modernes, l'idée de rechercher comment le monde a pu être organisé progressivement, idée qui était familière aux philosophes de l'ancienne Grèce.

La théorie de l'évolution est l'expression d'un fait historique; c'est

l'énoncé d'une loi exprimant le mode de succession des phénomènes. L'indifférence dynamique du temps s'oppose à ce que l'on considère l'évolution comme étant l'expression d'un pouvoir producteur, d'une cause. On rencontre cependant, dans quelques écrits contemporains, l'idée que le temps est un *facteur* [1], et on oppose la doctrine de l'évolution à la doctrine de la création. Il s'agit d'une thèse de philosophie qui cherche son appui dans les progrès de la physique. L'appui est-il solide? la filiation des idées est-elle légitime?

L'hypothèse de la nébuleuse étant admise, quelle est l'origine de la nébuleuse, de la disposition de ses éléments, du mouvement initial, et des lois de la communication du mouvement ? Ces questions sont étrangères à la physique, qui, en sa qualité de science particulière, veut seulement constater les faits et rendre raison de leur enchaînement. Que le point de départ soit une existence par soi, la nature des choses, ou que ce soit le produit d'une volonté créatrice cela n'importe en aucune manière au travail des physiciens. Il semble donc, au premier abord, que les résultats de ce travail ne peuvent apporter aucune lumière à la philosophie pour la solution de son problème fondamental. Une étude attentive du sujet conduit à un autre résultat.

La théorie de l'évolution est née des découvertes de la géologie d'abord, puis de la doctrine du transformisme en histoire naturelle. L'idée que tous les organismes actuels sont provenus par voie de génération régulière d'organismes primitivement semblables s'oppose à l'idée de créations successives. Eloignons l'idée de création, pour écarter toute donnée étrangère au domaine de l'expérience. La question agitée entre les naturalistes est celle-ci : A-t-il apparu, à un certain moment, de nouvelles espèces végétales ou animales formées directement des éléments du sol et de l'atmosphère; ou bien la faune et la flore proviennent-elles d'organismes semblables diversifiés sous l'action des causes physiques? C'est une question de biologie, que des inductions expérimentales pourront résoudre peut-être, avec plus ou moins de certitude, et qui sort du cadre de mon étude actuelle. Restons à la physique.

Si l'on pense que le monde est fixe dans ses mouvements, que le système solaire et les autres systèmes analogues ont toujours été organisés comme ils le sont, on entend que le monde puisse être éternel, ou du moins on croit l'entendre. Cette pensée existait dans

1. « Le temps me semble de plus en plus le facteur universel. » Ernest Renan, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 octobre 1863, p. 762.

l'Inde antique. « Les fils de Çakya tenaient pour cette maxime que la révolution du monde n'a pas de commencement [1]. » Au XVIIe et au XVIIIe siècle, on pensait généralement, sinon que le monde n'a pas eu de commencement, au moins qu'il a commencé à être tel qu'il est. Voltaire se refusait à admettre « les changements qu'on croit voir dans la suite des siècles » et sur lesquels Buffon commençait à attirer l'attention des savants. Il écrivait : « Rien de ce qui végète et de ce qui est animé n'a changé; toutes les espèces sont demeurées invariablement les mêmes : il serait bien étrange que la graine de millet conservât éternellement sa nature et que le globe entier variât la sienne [2]. » De nos jours, on ne conteste ni la diversité des espèces végétales et animales qui ont successivement couvert la surface du globe, ni les variations que le globe lui-même a subies : de là des conséquences importantes.

Tout développement suppose un commencement. En effet, un développement se produit dans un temps donné, à partir d'un point de départ. La matière a produit l'organisation actuelle du monde physique par les modifications successives de ses mouvements. Si la matière et son mouvement étaient éternels, le moment qu'on voudrait prendre pour point de départ aurait derrière lui un temps indéfini. Donc le monde aurait du arriver à son état actuel à un moment quelconque de la durée, puisque, à un moment quelconque de la durée il aurait eu le temps supposé nécessaire pour arriver à l'état présent. Dès qu'on fait intervenir la pensée de l'éternité, tout point de départ échappe. Dans ses leçons faites à Turin, en 1832, Cauchy proposait à ses auditeurs une démonstration mathématique de cette thèse : « La matière n'est pas éternelle. » Ce qu'on peut certainement démontrer, c'est qu'un mouvement qui produit un développement ne peut pas être éternel. Il faut nécessairement un point de départ pour la science. Quelle idée peut-on se faire de ce point de départ ? Sera-ce un état par soi, sans antécédent ? En rétrogradant dans l'évolution, on arrive à la nébuleuse; supposera-t-on la matière de la nébuleuse éternelle ? Le mouvement s'y sera manifesté, à un moment donné. Pourquoi ? On ne peut trouver aucune cause dans le *moment*, c'est-à-dire dans la catégorie du temps. Il faudrait donc admettre une puissance dans la matière même, ce qui serait contraire à la doctrine de l'inertie, ou bien admettre la manifestation du mouvement sans cause, ce qui serait la négation des bases de toute science.

1. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, p. 573.
2. *Les sciences au XVIIIe siècle*, par Emile Saigey, livre I, ch. VIII et IX.

Si la matière de la nébuleuse n'est pas supposée éternelle, d'où vient-elle ? Est-ce le néant qui se sera transformé en être? L'admettre, ce serait admettre la contradiction proprement dite, puisque le néant n'est pas moins la négation de l'être virtuel que de l'être actuel. Admettre la contradiction proprement dite, quoi que Hegel en ait pu dire, c'est ruiner la pensée dans ses fondements. Si l'on rapporte l'origine du monde à la manifestation d'une puissance par soi, qui soit conçue comme une puissance libre et créatrice, la nature de ce pouvoir et le mode de son action offrent sans doute à la pensée de grandes difficultés; mais on aura du moins le moyen de comprendre pour la matière et son mouvement l'existence d'un point de départ qui donnera une base à l'évolution. Si l'on veut aborder la question, on ne peut choisir qu'entre la contradiction proprement dite et les difficultés inhérentes à la doctrine de la création. Il est permis, assurément, de ne pas se décider. On peut récuser la compétence de l'esprit humain en de pareilles matières, et personne n'est obligé de faire de la philosophie. Il faut éviter seulement de résoudre implicitement les questions en disant qu'on ne les aborde pas. Si l'on veut se décider, le choix ne saurait être douteux entre une conception difficile et la contradiction.

Auguste de La Rive a abordé ce sujet, en terminant une de ses leçons de physique à l'Athénée de Genève. Il venait de rappeler que tout développement exclut l'idée de l'éternité et suppose un commencement; il ajouta : « Que ce commencement ait eu lieu il y a des milliers ou des millions de siècles, peu importe; ce n'est pas l'éternité. Or le mouvement n'a pu naître spontanément; il a fallu une cause extérieure pour l'engendrer, une cause ayant *volonté et intelligence*. D'où je conclus nécessairement à l'existence d'un Etre suprême et personnel [1]. » Je n'affirmerai pas que les conclusions de ce physicien soient celles de la physique. On ne peut pas conclure directement des résultats de la science de la matière à la pleine affirmation du théisme; mais voici un raisonnement qui me semble solide : Le mouvement qui a produit le monde actuel ne peut pas être éternel; il réclame donc un antécédent en vertu du principe de causalité. Cet antécédent doit être conçu comme étranger au mouvement, par la position même de la question. Il faut donc, pour employer les termes d'Aristote, que le premier moteur soit lui-même immobile. Cette condition est remplie par l'idée d'un esprit éternel et créateur.

La doctrine de l'évolution et la doctrine de la création ne peuvent

1. *Chronique genevoise* du 11 janvier 1868.

pas se remplacer, parce que ce sont des théories de deux ordres différents. La première exprime une loi de succession des phénomènes, la seconde affirme une cause. Admettre que la loi remplace la cause est une erreur de métaphysique. On y tombe lorsqu'on parle de substituer l'idée de l'évolution à celle de la création, comme si le temps pouvait être une puissance. Dans une science particulière, on fait abstraction des causes premières, et l'on se borne à la considération de l'enchaînement des faits selon des lois déterminées. Si l'on aborde la question suprême de la philosophie, il faut reconnaître non seulement que la théorie de l'évolution ne saurait remplacer la doctrine de la création, mais que, loin de la contredire, elle lui apporte un assez ferme appui. En effet, elle met la pensée en présence d'un point de départ qui veut une cause autre qu'un antécédent qui serait soumis lui-même à l'évolution.

ERNEST NAVILLE.

L'INTÉGRATION POLITIQUE

L'intégration politique se trouve dans quelques cas favorisée, et dans d'autres empêchée, par diverses conditions, les unes externes, les autres internes. Ce sont les conditions du milieu et les caractères des hommes qui composent la société. Nous allons les passer en revue dans cet ordre.

Nous avons déjà montré comment l'intégration politique se trouve empêchée par l'inclémence du climat ou par l'infertilité du sol, qui ne permet pas à la population de s'accroître [1]. Ajoutons aux exemples déjà cités celui des Séminoles. « Ces Indiens, dit Schoolcraft, sont tellement disséminés sur une surface nue et déserte qu'il est rare qu'ils s'assemblent pour prendre une misérable boisson ou pour délibérer sur les affaires publiques. » Le même auteur rapporte que pour certaines peuplades d'Indiens-Serpents « il n'y a guère lieu de douter que la rareté du gibier dans le pays ne soit la cause de l'absence presque totale d'organisation politique. » Nous avons vu aussi qu'une grande uniformité de surface, de produits minéraux, de flore et de faune, sont aussi des obstacles, et que la prospérité de l'individu, condition nécessaire du développement social, dépend du caractère particulier de la flore et de la faune, en ce qu'elles contiennent des espèces favorables ou défavorables au bien-être de l'homme. Nous avons vu encore que la structure de l'habitat, en ce qu'elle facilite ou empêche les communications, qu'elle rend la fuite aisée ou difficile, est pour beaucoup dans les dimensions de l'agrégat social. Aux exemples déjà cités, où l'on voit que les populations des montagnes et celles des déserts et des marais se consolident difficilement, tandis que celles qui demeurent parquées par des barrières se consolident facilement [2], nous pouvons en ajouter deux nouveaux. L'un nous vient des îles de la Polynésie, Taïti, Hawaï, Tonga, Samoa, etc. Les insulaires resserrés par la mer se sont unis plus ou moins étroitement en agrégat de dimensions

1. *Principes de sociologie*, § 14-21.
2. *Principes de sociologie*, § 17.

considérables. L'autre exemple nous est offert par l'ancien Pérou, où, avant l'époque des Incas, des sociétés à demi civilisées se sont constituées dans des vallées séparées les unes des autres « sur la côte par des déserts torrides et à peu près infranchissables, et plus avant dans les terres par des montagnes élevées ou par des *puñas* froides et impraticables. » Squier reconnaît un facteur de leur civilisation dans l'impossibilité où ces peuples se trouvaient, par suite de ces conditions, d'échapper à la contrainte gouvernementale ; et un ancien écrivain espagnol, Cieza, y voit la cause des différences sociales qui séparaient les Péruviens de leurs voisins les Indiens du Popoyan, qui pouvaient battre en retraite « vers d'autres régions fertiles, chaque fois qu'ils étaient attaqués ». Par contre, on voit assez aisément comment la facilité des communications au dedans favorise, dans la région occupée, l'accroissement de la densité de la population. Une remarque de Grant sur les peuplades de l'Afrique équatoriale fait sentir l'importance de cette cause. « Nulle juridiction, dit-il, ne s'étend sur un district dont la longueur exige plus de trois ou quatre jours de marche. » De tels faits, donnant à penser que l'intégration politique peut progresser à mesure que les moyens d'aller d'un lieu à un autre s'améliorent, nous remettent en mémoire que, depuis le temps des Romains jusqu'à nos jours, la construction de routes a rendu possible la formation de plus grands agrégats sociaux.

Nous avons donné ailleurs des preuves qu'un certain type de constitution physique est une condition nécessaire de l'agrégation [1]. Nous avons vu que les races trouvées capables de former de grandes sociétés avaient été préalablement soumises, durant de longues époques, à des conditions physiques favorables à la formation d'une constitution vigoureuse. Nous ajouterons seulement que l'énergie constitutionnelle requise par l'accomplissement d'un travail continu sans lequel il ne saurait y avoir ni civilisation ni condensation de population, phénomène concomitant de la civilisation, ne s'acquiert pas rapidement dans toutes les circonstances ni sous toute discipline ; elle est le résultat uniquement de modifications héréditaires, lentement accumulées. Les effets du gouvernement des Jésuites sur les Indiens du Paraguay offrent une preuve excellente de l'incapacité physique des races inférieures pour un travail continu. Les Jésuites avaient pliés ces Indiens à des habitudes industrielles et à une vie réglée que beaucoup d'auteurs jugeaient admirables, mais cette nouvelle existence eut pour résul-

1. *Principes de sociologie*, § 16.

tat fatal l'infécondité. Il n'est pas improbable que l'infécondité, habituellement observée dans les races sauvages initiées aux habitudes civilisées, provienne de ce que leur physique est soumis à plus d'efforts que leur constitution n'en peut supporter.

Lorsque nous avons traité de « l'homme primitif-émotionnel », nous avons indiqué les caractères moraux qui favorisent et ceux qui empêchent l'union des hommes en groupes considérables [1]. Nous allons fournir de nouveaux exemples de ceux qui se rapportent à l'aptitude ou à l'inaptitude du type à la subordination. « Les Abors, de leur propre aveu, ressemblent au tigre : ils ne peuvent demeurer plusieurs dans une même caverne, » dit M. Dalton, et « leurs maisons sont éparpillées, séparément ou par groupes de deux ou trois. » Par contre, il est des races africaines qui ne se bornent pas à céder à la contrainte, mais qui admirent celui qui les contraint. Tels sont les Damaras, qui, selon Dalton, « recherchent l'esclavage », et « suivent un maître comme le ferait un épagneul. » On raconte la même chose d'autres peuplades du sud de l'Afrique. Dans l'une d'elles, il arriva à un naturel de dire à un voyageur que je connais : « Vous êtes un drôle de maître. J'ai passé deux ans avec vous, et vous ne m'avez pas battu une seule fois. » Evidemment, les dispositions que nous opposons dans ce contraste frappant sont des causes qui sont pour beaucoup dans l'impossibilité ou la possibilité de l'intégration politique. Une autre condition, très puissante, est la présence ou l'absence de l'instinct nomade. Les races chez lesquelles les habitudes nomades n'ont point rencontré d'obstacle durant d'innombrables générations de chasseurs et de pasteurs montrent, même lorsqu'elles sont contraintes d'adopter la vie agricole, une disposition au déplacement qui oppose un obstacle considérable à l'agrégation. Il en est ainsi des tribus montagnardes de l'Inde. « Les Koukis sont naturellement une race nomade qui n'occupe jamais le même lieu plus de deux ou trois mois, au maximum. » Tels sont aussi les Michmis, qui « ne donnent jamais de nom à leurs villages » : l'existence de ces villages est en effet trop courte. Chez d'autres races, cet instinct nomade survit et révèle ses effets même après la formation de villes populeuses. Burchell, qui visita les Bachassins en 1812, raconte que Litakum, ville de quinze mille habitants, avait été deux fois abandonnée dans l'espace de vingt ans. Il est évident que des peuples si peu attachés aux localités où ils sont nés s'unissent moins facilement pour former de grandes sociétés que ceux qui aiment leurs anciennes demeures.

1. *Principes de sociologie*, partie I, ch. VI.

Nous pouvons ajouter à ce que nous avons dit des caractères intellectuels qui facilitent ou empêchent la cohésion des hommes pour former des masses, quand nous avons traité de « l'homme primitif-intellectuel [1] », deux conséquences très importantes. La vie sociale, étant la vie coopérative, suppose non seulement une nature émotionnelle, propre à la coopération, mais aussi une intelligence capable de reconnaître les bienfaits de la coopération et de régir les actions de manière à la réaliser. Une nature mentale, irréfléchie, manquant de la faculté d'apercevoir les causes, dépourvue d'imagination constructive, tel qu'est l'esprit du sauvage, oppose à la coopération des obstacles qu'il est difficile de croire tant qu'on n'en a pas vu les preuves. On voit même chez des peuples à demi civilisés une incapacité étonnante de concert sur des questions tout à fait simples [2]. Comme cette inaptitude implique réellement que la coopération ne saurait produire son effet dès le début que lorsque les coopérateurs obéissent à un commandement péremptoire, il en résulte que la nature émotionnelle ce ne doit pas être l'unique cause de la subordination, mais qu'il y a aussi un état intellectuel qui produit la foi à celui commande. La crédulité inspire le respect de l'homme capable, censé possesseur d'un pouvoir surnaturel, et qui plus tard, inspirant la crainte de l'esprit de cet homme, dispose à accomplir ses ordres dont le souvenir s'est conservé, cette crédulité est à la fois le point de départ de l'autorité religieuse d'un chef déifié qui impose avec une force nouvelle l'autorité de son des cendant divin, et une tendance de l'esprit, indispensable aux premières époques de l'intégration. Le scepticisme est funeste tant que le caractère moral et intellectuel de l'homme demeure tel qu'il nécessite la coopération obligatoire.

1. *Principes de sociologie*, partie I, ch. VII.

2. La conduite des bateliers arabes sur le Nil montre d'une manière frappante cette incapacité d'agir de concert dans les questions simples. Lorsqu'ils tirent ensemble sur une corde et qu'ils se mettent à chanter, on en conclut qu'ils tirent en mesure avec leurs paroles. Toutefois, en les observant de près, on s'aperçoit que leurs efforts ne sont pas combinés à intervalles donnés, mais qu'ils les font sans se conformer à une unité de rythme. Pareillement, lorsqu'ils se servent de leurs perches pour dégager la dahabeiha d'un banc de sable, ils poussent chacun des grognements si rapides qu'il leur est évidemment impossible de fournir des poussées combinées utilement, qui supposent des intervalles appréciables de préparation. On voit encore mieux le défaut de concert dans les actions de centaines de Nubiens et d'Arabes qui font remonter les rapides à leur embarcation. Ce sont des cris, des gesticulations, des actions incohérentes, une confusion complète; de sorte que c'est tout à fait par hasard qu'à la longue il arrive qu'un nombre suffisant d'efforts soient faits en même temps. Comme me le disait notre drogman arabe, un homme qui avait voyagé : « Dix Anglais ou Français feraient la chose d'un seul coup. »

L'intégration politique, empêchée dans beaucoup de pays par les conditions du milieu, s'est trouvée chez beaucoup de races d'hommes arrêtée par l'inaptitude naturelle de l'homme, physique, morale et intellectuelle.

Pour que l'union sociale soit possible, il ne suffit pas que la nature des individus unis y soit appropriée, il faut qu'il y ait entre elles une grande ressemblance de race. Au début la ressemblance de race se trouve assurée par une parenté plus ou moins étroite. Nous en avons des preuves partout chez les peuplades sauvages. Chez les Boschismans, dit Lichenstein, « les familles seules forment des associations constituées par de petites tribus isolées; les sentiments sexuels, l'amour instinctif des parents pour les enfants, ou l'attachement coutumier des parents les uns pour les autres, sont les seuls liens qui retiennent des membres de la tribu dans une sorte d'union. » Autre exemple : « Les Veddahs des montagnes se divisent en petits clans ou familles associées pour des raisons de parenté, qui s'accordent à se partager la forêt entre eux comme territoire de chasse, etc. » Enfin cette origine de la société dans la famille, qui se révèle dans ces groupes peu organisés, reparaît dans les groupes très organisés de sauvages plus avancés, par exemple les naturels de la Nouvelle-Zélande, dont « dix-huit nations historiques occupent le pays, chacune subdivisée en plusieurs tribus, autrefois des familles, ce qu'indique incontestablement le préfixe Ngati, qui veut dire descendant (comme les préfixes O et Mac). » Les remarques de Humboldt sur les Indiens de l'Amérique du Sud montrent bien cette relation entre la parenté et l'union sociale. « Les sauvages, dit-il, ne connaissent que leur propre famille; et une tribu ne leur paraît qu'un assemblage plus nombreux de parents. » Lorsque les Indiens habitant les missions voient ceux des forêts qui leur sont inconnus, ils disent : « Ce sont sans doute de mes parents; je les comprends quand ils me parlent. » Mais ces mêmes sauvages détestent tous ceux qui ne sont pas de leur famille ou de leur tribu : « Ils savent les devoirs de famille et de parenté, mais non ceux d'humanité. »

Lorsque nous avons traité des relations domestiques, nous avons exposé les raisons qui autorisent à conclure que la stabibilité sociale augmente à mesure que les relations parentales deviennent plus définies et plus étendues, puisque le développement des relations parentales, en ce qu'il assure la ressemblance de nature qui favorise la coopération, implique l'affermissement et la multiplication des liens de famille qui font obstacle à la disjonction. Partout où la promiscuité règne, partout où l'usage des mariages

temporaires prévaut, les relations parentales connues sont relativement rares et relâchées ; il n'y a guère que ce genre de cohésion sociale qui vient de ce que les membres de cette société appartiennent au même type d'homme. La polyandrie, surtout celle de la forme supérieure, produit des relations parentales quelque peu définies, que l'on peut suivre plus loin : elles servent à unir plus étroitement le groupe social. Enfin la polygynie resserre et multiplie les relations de famille. Seulement, comme nous l'avons vu, c'est de la monogamie que naissent les relations de famille qui sont à la fois les plus définies et celles dont les ramifications sont les plus étendues ; c'est des familles monoganiques que sortent les sociétés les plus vastes et les plus cohérentes. La monogamie favorise la solidarité sociale de deux façons qui présentent de l'analogie, mais que l'on peut distinguer.

Dans la famille polyandrique, les enfants sont un peu moins que demi-frères et demi-sœurs ; dans la famille polygamique, la plupart des enfants ne sont que des demi-frères et des demi-sœurs ; mais, dans la famille monogamique, les enfants sont, dans la grande majorité des cas, tous de même sang des deux côtés. Comme ils sont liés par une parenté plus étroite, il s'ensuit que les groupes d'enfants auxquels ils donnent naissance sont eux-mêmes plus étroitement parents. Enfin lorsque, dans les premiers temps par exemple, ces groupes d'enfants devenus grands continuent à former une société et travaillent ensemble, ils sont unis à la fois par leur parenté et par leurs intérêts industriels. Sans doute à mesure que le groupe familial, en croissant, devient une *gens* qui s'étend, l'intérêt industriel se divise, mais les relations parentales empêchent les divisions de devenir aussi marquées qu'elles le seraient devenues sans cela. Il en est encore de même lorsque la *gens*, avec le temps, devient une tribu. Ce n'est pas tout encore. Si les circonstances locales unissent plusieurs tribus encore alliées par le sang, quoique par une parenté plus lointaine, il en résulte que, établies côte à côte, elles se fondent graduellement l'une dans l'autre en se mêlant, ou par des mariages mixtes ; la société composée qui se forme en conséquence, unie par des liens nombreux et compliqués de relations parentales aussi bien que par des intérêts politiques, se trouve plus fortement liée qu'elle ne le serait sans cela. Nous en avons des exemples frappants dans les anciennes sociétés qui ont exercé l'empire. « Tout ce que nous apprenons, dit Grote, des anciennes lois d'Athènes repose sur les divisions de la gens et de la phratrie, qui sont partout traitées comme des familles agrandies. » Pareillement, suivant Mommsen, « l'Etat romain reposait sur la famille romaine :

il en respectait les éléments constitutifs et la forme. La société romaine naquit de l'union (sous quelque forme qu'elle se soit produite) des anciens clans, les Romilii, les Voltinii, les Fabii, etc. » Enfin sir Henry Maine a montré en détail comment la famille simple devient la communauté de maison et plus tard la communauté de village. Sans doute les témoignages fournis par les races qui entretiennent des relations sexuelles irrégulières ne nous permettent pas de prétendre que la communauté du sang soit la raison primitive de la coopération politique; sans doute, dans des tribus nombreuses qui ne se sont pas encore élevées à l'état pastoral, il existe une coopération offensive et défensive entre ceux dont les noms sont des signes auxquels on reconnaît une différence de sang ; mais, lorsque la filiation masculine s'est établie, surtout lorsque la polygamie règne, la communauté du sang exerce une influence considérable, sinon prépondérante, en faveur de la coopération politique. Enfin nous retrouvons là, sous un autre point de vue, ce que nous avons dit plus haut, à savoir que l'action combinée, exigeant une certaine ressemblance de nature entre ceux qui l'accomplissent, réussit le mieux, dans les premiers temps, parmi ceux qui, descendant des mêmes ancêtres, ont entre eux la plus grande ressemblance.

Il faut ajouter ici un effet extrêmement important, quoique moins direct des relations du sang, et surtout de la relation du sang plus définie que les autres qui résulte de l'union monogamique. Nous voulons parler de la communauté de religion, c'est-à-dire d'idées et de sentiments semblables incarnés dans le culte d'une divinité commune. Ce culte commence en réalité par des cérémonies de propitiation du fondateur de la famille ; à mesure que la famille s'étend, les groupes toujours plus nombreux de descendants qui la composent prennent part à ce culte, qui devient à la fin un lien pour le groupe composé graduellement formé et un obstacle à l'antagonisme qui peut surgir entre tels ou tels des groupes composants : c'est-à-dire une cause favorable à l'intégration. L'influence d'un culte commun se révèle partout dans l'histoire ancienne. Chacune des villes de la primitive Egypte était un centre du culte d'une divinité spéciale ; et lorsqu'on étudie sans opinion préconçue le développement extraordinaire du culte des ancêtres, sous toutes ses formes, en Egypte, ne saurait-on contester l'origine de cette divinité. Chez les Grecs, « chaque famille avait ses rites sacrés propres et des cérémonies funèbres commémoratives des ancêtres, célébrées par le chef de la famille, auxquels nul autre que les membres de la famille ne pouvait participer : l'extinction de la famille entraînait la suspension de ces rites religieux; aussi les Grecs la considéraient-ils

comme une calamité, moins à cause de la perte des citoyens qui la composaient que parce que les dieux de cette famille et les mânes de citoyens décédés se trouvaient par là privés de leurs honneurs accoutumés et pouvaient se venger en accablant le pays de leur mécontentement. Les grands agrégats appelés gens, phratrie, tribu étaient formés par une extension du même principe, celui qui faisait regarder la famille comme une confrérie religieuse, rendant un culte à quelque divité commune ou à un héro sous un nom approprié, et les considérant comme l'ancêtre commun. »

Un lien analogue s'engendrait d'une manière analogue dans la société romaine. Chaque curie, c'est-à-dire l'homologue de la phratrie, avait un chef, « dont la fonction principale était de présider aux sacrifices. » Sur une plus large échelle, il en était de même pour toute la société. Le roi primitif à Rome était un prêtre des divinités communes à tous : « il se tenait en rapport avec les dieux de la société, il les consultait et les apaisait. » Les commencements de ce lien religieux, qui se révèlent dans la société romaine sous une forme avancée, sont reconnaissables dans l'Inde. « La famille des Hindous, dit sir Henry Maine, est l'ensemble des personnes qui se seraient assemblées pour prendre part aux sacrifices des funérailles de quelque ancêtre commun, si cet ancêtre était mort de leur temps. » De sorte que l'intégration politique, en même temps qu'elle se trouve favorisée par la ressemblance de nature que suppose la filiation commune, l'est encore par la ressemblance de religion qui provient de cette même filiation commune.

Il en est de même, plus tard, de cette espèce de ressemblance de nature moins prononcée qui est le caractère des hommes de même race qui se sont multipliés et répandus de façon à former de petites sociétés limitrophes. La communauté de nature, celle des traditions, des idées et des sentiments, aussi bien que celle du langage, continuent à favoriser chez ces sociétés la coopération, mais avec moins d'efficacité. Chez les hommes, de types divers, si la coopération se trouve empêchée, ce n'est pas seulement parce qu'ils ne peuvent se comprendre à cause de l'ignorance où ils sont de leurs langues respectives, c'est aussi parce que leurs manières de penser et de sentir ne se ressemblent pas. Combien de fois, chez des hommes parlant la même langue, des querelles ne viennent-elles pas d'erreurs sur l'interprétation des paroles ! Quelle cause de confusion et d'antagonisme ne doivent pas être des différences partielles ou complètes de langage qui sont l'accompagnement ordinaire des différences de race. Pareillement, les hommes qui diffèrent beaucoup par leur nature émotionnelle ou par leur nature intellectuelle sont les uns

pour les autres des objets d'étonnement par la conduite inattendue qu'ils tiennent : les voyageurs en font habituellement la remarque. Nouvel obstacle à l'action combinée. La diversité des coutumes devient aussi une cause de dissension. Lorsqu'un peuple fait usage d'aliments qu'un autre rejette avec dégoût ; lorsqu'un animal tenu pour sacré par l'un est pour l'autre un objet de mépris ; lorsque l'un s'attend à une salutation que l'autre n'observe jamais ; il y a des causes incessantes d'aversion qui empêchent les efforts combinés. Toutes choses égales, la facilité de la coopération sera en raison du sentiment de la confraternité, et ce sentiment se trouve contrarié par tout ce qui empêche les hommes de se comporter de même dans les mêmes conditions. La coopération des facteurs originaux et dérivés, énumérés plus haut, s'exprime très bien dans le passage suivant, que nous empruntons à Grote : « Les Hellènes étaient tous de même sang et de même lignée, ils descendaient tous du même patriarche Hellen. En traitant des Grecs historiques, il faut accepter ce point comme une donnée : ce fait représente le sentiment sous l'influence duquel ils se mouvaient et agissaient. Hérodote le place au premier rang, comme le principal des quatre liens qui reliaient les parties de l'agrégat hellénique, à savoir : 1° confraternité du sang ; 2° confraternité de langue ; 3° domiciles des dieux fixes et sacrifices communs à tous ; 4° usages et penchants semblables. »

L'influence que nous reconnaissons dès lors à la ressemblance de nature causée par une filiation commune, suppose qu'en l'absence d'une ressemblance considérable, les agrégats politiques demeurent instables et ne sauraient se conserver que grâce à une contrainte qui un jour ou l'autre ne peut manquer de défaillir. Bien que d'autres causes y aient aussi joué leur rôle, il n'est pas douteux que celle-ci n'ait eu une part dans la dissolution des grands empires des temps passés. C'est à cela, en grande partie, sinon avant tout, qu'est due de nos jours la décadence de l'empire turc. L'empire anglo-indien, maintenu par la force dans un état d'équilibre instable, menace de donner quelque jour par sa chute un nouvel exemple du défaut de cohésion qui provient du défaut d'accord des éléments.

L'une des lois de l'évolution en général veut que l'intégration s'opère dès que des unités semblables se trouvent soumises à l'action de la même force ou de forces semblables (*Premiers principes*, § 169) ; et, depuis les premiers moments de l'intégration politique jusqu'au dernier, nous voyons cette loi vérifiée. Le fait de se trouver exposés ensemble à des actions externes uniformes et d'y opposer ensemble des réactions a, depuis le commencement, été la cause principale de l'union entre les membres des sociétés.

Déjà [1] nous avons aperçu le premier signe de cohésion sociale dans l'union de petites hordes d'hommes primitifs en vue de lutter contre des ennemis. Soumis au même danger et unis pour y faire face, ils contractent une union plus intime dans le cours de leur coopération contre ce danger. Aux premières époques, cette relation de cause et d'effet se voit clairement lorsque l'union formée pendant une guerre disparaît dès que la guerre est finie : alors la faible ébauche de subordination politique qui commençait à se montrer s'efface et se perd. Mais les exemples les plus complets de cette intégration se trouvent dans celle qui unit des groupes simples en groupes composés dans le cours de la résistance et des attaques opposées en commun aux ennemis. On peut fortifier les preuves déjà données par de nouvelles. Chez les Karens, dit Mason, « chaqne village, formant une société indépendante, a toujours un vieux compte à régler avec presque tous les autres villages de sa race. Mais le danger commun que leur font courir des ennemis plus puissants, ou le besoin de tirer vengeance de quelque injure commune, a souvent amené plusieurs villages à s'unir pour la défense ou pour l'attaque. » Suivant Kolben, « de chétives nations de Hottentots, voisines d'une nation puissante, forment fréquemment des alliances offensives et défensives contre la nation la plus forte. » Chez les naturels de la Nouvelle-Calédonie, dans l'île Tanna, « six ou huit villages, ou plus encore, s'unissent et forment ce qu'on peut appeler un district, un comté, et ils se liguent entre eux en vue de se protéger mutuellement... En temps de guerre, deux ou un plus grand nombre de ces villages se coalisent. » A Samoa, « des villages au nombre de huit ou dix s'unissent par un consentement commun et forment un district ou un Etat en vue de se protéger mutuellement. « En temps de guerre, ces districts s'unissent quelquefois par deux et par trois. Il en était de même chez les peuples historiques. Ce fut durant les guerres du temps de David que les Israélites passèrent de l'état de tribus séparées à celui d'une nation consolidée dominatrice. Les sociétés grecques éparses, déjà agrégées en petites confédérations à la suite de guerres de peu d'importance, se trouvèrent disposées à s'unir en un congrès panhellénique et à la coopération qui en devait être la conséquence, au moment où elles se sentirent menacées de l'invasion de Xerxès. Deux confédérations se formèrent ensuite, celle de Sparte et celle d'Athènes, et cette dernière prit possession de l'hégémonie et finalement de l'empire, dans la suite des opérations militaires contre les Perses. Il en fut de même chez

1. *Principes de sociologie*, p. 250.

les races teutoniques. Les tribus germaines, primitivement sans lien fédéral, formaient de temps en temps des alliances en vue d'une guerre. Entre le Ier et le Ve siècle, ces tribus se massèrent graduellement pour former des groupes considérables en vue de résister à Rome ou de l'attaquer. Dans le cours du siècle suivant, les confédérations militaires de peuples « de même sang », prolongeant leur durée, devinrent des Etats. Plus tard, enfin, ces Etats s'agrégèrent et constituèrent des Etats plus grands encore. Pour prendre un exemple relativement moderne, ce fut durant les guerres entre la France et l'Angleterre que ces deux pays passèrent, de l'état où les éléments féodaux qui les composaient jouissaient d'une grande indépendance, à celui de nation consolidée. Pour mieux montrer que c'est bien ainsi que commence l'intégration de petites sociétés en une société plus grande, on peut ajouter qu'au début les unions n'existent que pour réaliser des fins militaires : chaque société composante conserve longtemps son administration intérieure à l'état indépendant, et c'est seulement lorsque l'habitude de l'action combinée en guerre a été prise qu'une organisation politique commune vient rendre la cohésion permanente.

La combinaison de petites sociétés pour en former de plus grandes par l'effet de la coopération militaire se trouve assurée par la disparition des petites sociétes qui ne coopèrent point. Barth remarque que « les Foulahs progressent toujours, n'ayant point affaire à un seul ennemi fort, mais à plusieurs petites tribus qu'aucun lien fédéral ne réunit. » Galton rapporte que, lorsque les « Namaquois font une razzia dans un village de Damaras, il est rare que les villages voisins se lèvent pour le défendre, et que par suite les Namaquois ont détruit ou réduit en esclavage peu à peu presque la moitié de la nation des Damaras. » Il en fut de même, suivant Ondegardo, des conquêtes des Incas au Pérou : « on ne fit rien d'ensemble pour s'opposer à leurs progrès; chaque province défendit son territoire sans recevoir les secours d'aucune autre province. » Nous devons mentionner cette marche si frappante et si bien connue, parce qu'elle a une signification sur laquelle il importe d'insister. En effet, nous voyons que, dans la lutte pour l'existence entre les sociétés, la survie des plus aptes est la survie des sociétés qui ont fait preuve de la plus grande aptitude à la coopération militaire ; et la coopération militaire est le genre primitif de coopération qui prépare la voie aux autres. De sorte que la formation de grandes sociétés par l'union de petites durant la guerre, et la destruciton ou l'absorption des petites sociétés restées désunies par de plus grandes arrivées à l'état d'union, sont l'opération inévitable par laquelle les variétés

humaines les plus adaptées à la vie sociale supplantent les moins adaptées.

Sur ce procès de l'intégration, il ne nous reste plus qu'une remarque à faire : c'est qu'elle suit cette marche nécessairement, qu'elle commence nécessairement par la formation de groupes simples, et qu'elle progresse par la combinaison et la recombinaison de de ces groupes. Impulsifs dans leurs actes, peu capables de coopération, les sauvages ont une cohésion si faible que de petits groupes d'hommes peuvent seuls y conserver leur intégrité. Pour que ces petits corps sociaux soient susceptibles de s'unir pour former des corps plus considérables, il faut qu'au préalable, dans chacun d'eux, leurs membres se soient unis les uns aux autres par quelque ébauche d'organisation politique, puisque la cohésion de ces corps implique une plus grande aptitude pour l'action concertée et une organisation plus développée pour l'accomplir. Pareillement, avant que la combinaison puisse faire un pas de plus, il faut qu'au préalable ces groupes composites se soient quelque peu consolidés. Sans nous arrêter à aucun des nombreux exemples que nous rencontrons chez les sauvages, il suffira de rappeler ceux que nous avons déjà cités [1], et d'y ajouter, pour en fortifier l'autorité, des exemples tirés de peuples historiques. Nous savons que, dans la primitive Egypte, les nombreuses petites sociétés (qui finirent par devenir les *nomes*) s'unirent d'abord pour former les deux agrégats appelés Haute-Egypte et Basse-Egypte, qui plus tard s'unirent en un seul. Dans l'ancienne Grèce, les villages s'unirent aux villes adjacentes avant que les villes s'unissent pour former des Etats ; enfin ce changement précéda celui qui unit les Etats entre eux. Dans l'ancienne Angleterre, les petites principautés saxonnes se massèrent pour former les divisions de l'Heptarchie avant de passer à l'état d'une nation quelque peu unifiée. C'est un principe de physique que la force avec laquelle un corps résiste à l'effort ne croît qu'en raison du carré de ses dimensions, tandis que les efforts auxquels son propre poids le condamne croissent comme les cubes de ses dimensions, d'où il résulte que la faculté que ce corps a de conserver son intégrité devient relativement moindre à mesure que sa masse devient plus grande. On peut dire des sociétés quelque chose d'analogue. Tant que la cohésion est faible, il n'y a que les petits agrégats qui peuvent rester unis, et plus tard des agrégats plus considérables ne deviennent possibles que lorsqu'aux plus grands efforts qu'ils subir, il leur est possible d'opposer une plus

1. *Principes de sociologie*, § 226.

grande cohésion, celle qui est le produit d'une nature humaine adaptée, et un développement consécutif d'organisation sociale.

A mesure que l'intégration sociale progresse, les agrégats en accroissement exercent une contrainte croissante sur leurs unités, fait qui est le pendant d'un autre fait déjà exprimé, à savoir que pour considérer son intégrité un agrégat plus grand a besoin d'une cohésion plus grande. Les forces coercitives par lesquelles les agrégats conservent l'union de leurs membres sont d'abord peu considérables, mais elles deviennent extrêmes à une certaine époque de l'évolution sociale, puis elles se relâchent ou changent de forme.

Au début, le sauvage va individuellement d'un groupe à un autre, poussé par divers motifs, mais surtout pour s'assurer une protection. Les Patagons ne peuvent vivre isolés. « Celui qui l'essayerait serait inévitablement tué ou emmené en esclavage, dès qu'il serait découvert. » Dans l'Amérique du Nord, chez les Chinouks, « sur la côte, règne une coutume qui permet de capturer et de réduire en esclavage, à moins d'une rançon payée par ses amis, tout Indien trouvé loin de sa tribu, bien que l'on ne soit pas en guerre avec elle. » Au début, pourtant, quoique ce soit pour l'homme une nécessité de s'unir à un groupe, il n'est pas l'obligé de rester uni à ce même groupe. Dans les premiers temps, les migrations d'un groupe à l'autre sont communes. Les Kalmoucks et les Mongols abandonnent leurs chefs, quand ils trouvent son autorité oppressive, et passent à d'autres. Les Abipones, dit Dobrizhoffer, « quittent leurs chefs sans lui en la permission et sans qu'il en marque son déplaisir, et ils vont avec demander leur famille partout où il leur plaît; ils s'attachent à un autre cacique; lorsqu'ils sont fatigués de suivre le second, ils retournent impunément à la horde du premier. » Pareillement, dans l'Afrique du Sud, « les exemples fréquents de changements (chez les Balondas) d'une partie du pays à une autre prouvent que les grands chefs ne possèdent qu'une puissance limitée. » Mac Culloch remarque que, chez les Koukis, « un village entouré d'une grande étendue de terre propre à la culture et régi par un chef populaire ne tarde pas à s'agrandir par l'arrivée d'immigrants qui abandonnent des villages moins favorisés. » C'est de cette manière que certaines tribus grandissent, tandis que d'autres s'amoindrissent.

Au désir qui porte l'individu à s'assurer d'une protection s'ajoute celui qui porte la tribu à se fortifier; enfin l'usage de l'adoption, qui en résulte, crée un autre mode d'intégration. Chez certaines tribus indiennes de l'Amérique du Nord, « l'adoption ou la torture était la seule alternative offerte à un captif » (l'adoption étant le sort du captif qui s'était fait admirer par sa bravoure); voilà un nouvel exemple

de la tendance de toute société à grandir aux dépens d'autres sociétés. Le désir d'avoir beaucoup d'enfants qui fortifient la famille, désir révélé dans les traditions hébraïques, se transforme vite en un désir d'avoir de enfants fictifs, réalisé tantôt par l'usage des contrats de confrérie par échange de sang, tantôt par des naissances simulées. Nous avons vu ailleurs [1] des raisons d'admettre que l'usage de l'adoption, si en faveur à Rome, a dû prendre naissance aux époques reculées où le groupe patriarcal nomade constituait la tribu et alors que la tribu cédait au désir de se fortifier. Même longtemps après que de grandes sociétés se furent formées par la combinaison de groupes patriarcaux, les querelles continuèrent entre les familles et les clans qui les composaient, ce qui montre que ces familles et ces clans n'avaient jamais cessé d'obéir au motif de se fortifier par l'accroissement du nombre de leurs membres.

On peut ajouter que des motifs analogues produisirent des résultats analogues au sein des sociétés plus modernes, aux époques où leurs éléments étaient intégrés si imparfaitement qu'il subsistait toujours parmi eux quelque antagonisme. C'est ainsi qu'au moyen âge, en Angleterre, alors que le gouvernement local était si incomplètement subordonné au gouvernement général, tout homme libre devait s'attacher à un seigneur, à un bourg, à une guilde; sans cela, il demeurait « un homme sans amis », exposé au même danger que le sauvage qui n'appartient pas à une tribu. D'autre part, dans la loi d'après laquelle « le seigneur ne pouvait plus réclamer le serf qui avait continué à vivre un an et un jour dans un bourg ou municipe libre », nous pouvons reconnaître un effet du désir des groupes industriels de se fortifier contre les groupes féodaux qui les entouraient, effet analogue à l'adoption soit chez les tribus sauvages, soit dans les familles de l'antiquité. Naturellement, à mesure que la nation entière devient plus complètement intégrée, ces intégrations locales deviennent plus faibles et finissent par disparaître; néanmoins elles laissent longtemps des traces, comme en Angleterre par exemple, où on les retrouve dans la loi du domicile, et même à une époque aussi voisine de nous que l'an 1824, dans les lois qui touchent à la liberté de voyager pour les artisans.

Ces faits nous conduisent à reconnaître que si au début il y a peu de cohésion entre les unités qui forment un groupe, et si ces unités sont très mobiles, le progrès de l'intégration s'accompagne habituellement non seulement d'une aptitude toujours moindre des unités à passer d'un groupe à un autre, mais aussi d'une aptitude toujours

1. *Principes de sociologie*, § 319.

moindre de ces unités à changer de place à l'intérieur du groupe. Les membres de la société deviennent moins libres de se mouvoir au-dedans de la société, comme aussi de la quitter. Naturellement, le passage de l'état nomade à l'état sédentaire implique en partie cette inaptitude, puisque chaque personne se trouve toujours plus étroitement liée par ses intérêts matériels. L'eslavage produit aussi cet attachement d'individus à des membres de la société fixés en un lieu et par suite à certaines parties du sol : le servage a produit le même effet avec quelques différences. Mais dans les sociétés devenues très intégrées, ce ne sont pas seulement les individus retenus en esclavage qui sont attachés à un certain lieu, les autres le sont aussi. Les anciens Mexicains, au dire de Zurita, « ne changeaient jamais de village ni même de quartier. Cette coutume imposait son autorité comme l'eût pu faire une loi. » Dans l'ancien Pérou, « il n'était permis à personne de s'éloigner d'une province ou d'un village pour aller dans un autre; » et « quiconque voyageait sans un juste motif était puni comme vagabond. » Ailleurs, avec le développement du type militant qui accompagne l'agrégation, des restrictions au déplacement se sont imposées sous d'autres formes. Dans l'ancienne Egypte, il y avait un système d'enregistrement, et tous les citoyens devaient à des époques fixes se présenter aux autorités locales. « Au Japon, tout le monde est enregistré, et nul ne peut changer sa résidence sans que le nanushi, ou chef du temple, lui donne un certificat. » Enfin, dans les pays de l'Europe où subsiste un gouvernement despotique, on observe l'usage des passeports plus ou moins rigoureusement, ce qui empêche les citoyens de se déplacer, et dans certains cas de quitter le pays.

A ce point de vue, comme à d'autres, les freins que l'agrégat social impose à ses unités se relâchent à mesure que le régime industriel fait reculer le régime militaire : en partie parce que les sociétés marquées par l'industrialisme sont très populeuses et possèdent des membres en excès pour remplir la place de ceux qui les quittent, et en partie parce que, l'oppression caractéristique du régime militaire n'existant pas sous le régime industriel, les intérêts pécuniaires, les liens de famille et l'amour du pays produisent une cohésion suffisante.

Ainsi, pour ne rien dire en ce moment de l'évolution politique, qui se révèle par l'accroissement de la structure, et pour nous borner à l'évolution politique révélée par l'accroissement de la masse, que nous désignons sous le nom d'intégration politique, nous y reconnaissons les traits suivants.

Tant que les agrégats sont petits, l'incorporation de matériaux destinés à la croissance se fait aux dépens d'autres agrégats sur une petite échelle; les moyens sont, d'un agrégat à l'autre, l'occupation de son terrain de chasse, le rapt des femmes et de temps en temps l'adoption des hommes. Lorsque de grands agrégats sont formés, l'incorporation se fait par des moyens plus étendus : c'est d'abord l'asservissement de membres isolés, ravis aux tribus vaincues, et bientôt l'annexion en masse de ces tribus. Enfin, à mesure que les agrégats composés passent à l'état doublement ou triplement composé, il s'y développe des désirs d'absorber des sociétés voisines plus petites et par là de former des agrégats encore plus grands.

Des conditions diverses favorisent ou empêchent la croissance et la consolidation sociales. L'habitat d'une société est propre ou impropre à l'entretien d'une population nombreuse; des facilités de relations plus ou moins grandes à l'intérieur du territoire de cette société favorisent ou empêchent la coopération; suivant qu'il existe ou non des barrières naturelles, il est aisé ou difficile de tenir les individus réunis sous la contrainte qui est nécessaire au début de la vie sociale. Enfin, selon la détermination imprimée par les antécédents de la race, les individus peuvent posséder plus ou moins les dispositions physiques, émotionnelles, intellectuelles qui les rendent propres à l'action combinée.

Si d'une part l'étendue jusqu'où peut aller dans chaque cas l'intégration sociale dépend en partie de ces conditions, elle dépend aussi en partie du plus ou moins de ressemblance des unités. D'abord, tandis que la nature de l'homme est si peu façonnée pour la vie sociale, que la cohésion demeure faible, l'agrégation dépend grandement des liens du sang, qui supposent une grande ressemblance. Les groupes dans lesquels ces liens et l'accord qui en résulte sont le plus marqués et qui, possédant des traditions de famille communes, un ancêtre mâle commun, un culte commun de cet ancêtre, sont en conséquence semblables par les idées et les sentiments; ces groupes sont ceux dans lesquels la cohésion sociale et la puissance de coopération les plus grandes prennent naissance. Durant longtemps, les clans et tribus descendant de ces groupes patriarcaux primitifs conservent leur concert politique, grâce à ce lien de parenté et à la ressemblance qu'il suppose. C'est seulement après que l'adaptation à la vie sociale a fait des progrès considérables, qu'une coopération harmonique entre individus qui ne sont pas sortis de la même souche est praticable; et même dans ce cas faut-il encore que la dissemblance de leur nature ne dépasse pas certaines limites. Quand

la dissemblance est grande, la société, maintenue uniquement par la force, tend à se désintégrer dès que la force fait défaut.

La ressemblance des unités qui forment un groupe social est, comme nous l'avons vu, une condition de leur intégration; une autre condition est la réaction combinée de ces unités contre l'action interne : la coopération dans la guerre est la cause active de l'intégration sociale. Les unions temporaires des sauvages pour l'offensive et la défensive nous en font voir la première étape. Quand plusieurs tribus s'unissent contre un ennemi commun, à force de continuer à agir en commun, elles finissent par former un agrégat cohérent sous une autorité commune. Il en est de même plus tard pour les agrégats encore plus grands.

Le progrès dans l'intégration sociale est à la fois une cause et une conséquence de la diminution toujours plus grande de l'aptitude des unités à se séparer. Les hordes nomades primitives n'exercent pas sur leurs membres une contrainte capable de les empêcher individuellement de quitter une horde et d'en rejoindre une autre à volonté. Lorsque les tribus sont plus développées, il est moins aisé pour un individu d'en déserter une et de se faire admettre dans une autre; la combinaison sociale des groupes n'est plus assez lâche. Enfin, durant les longues périodes pendant lesquelles les sociétés sont agrandies et consolidées par le régime militaire, la mobilité des unités subit des restrictions toujours plus grandes. Ce n'est qu'après que la coopération volontaire s'est substituée à la coopération forcée, substitution qui est le caractère du progrès du régime industriel, que ces contraintes disparaissent; dans ces sociétés, l'union spontanée remplit exactement le même office que l'union obligatoire dans les autres.

Il reste à dire un autre fait : c'est que l'intégration politique, à mesure qu'elle progresse, tend à effacer les divisions primitives des parties intégrées. En premier lieu disparaissent lentement les divisions non topographiques qui proviennent de la parenté, dont le résultat est la formation de *gentes* et de tribus séparées, divisions qui se conservent longtemps après que de plus grandes sociétés se sont formées ; elles s'effacent par le mélange mutuel. En second lieu, les sociétés locales plus petites dont l'union forme une société plus grande, qui conservent d'abord leurs organisations séparées, les perdent par l'effet d'une longue coopération. Une organisation commence à s'y propager dans toutes les parties; l'individualité de chacune d'elles finit par n'être plus apparente. En troisième lieu enfin, leurs limites topographiques s'effacent en même temps, et les nouvelles limites administratives de l'organisation commune les

remplacent. Il en résulte naturellement un fait inverse, à savoir que, dans le cours de la dissolution sociale, les grands groupes se séparent d'abord, et ensuite, si la dissolution continue; ceux-ci se séparent et laissent leurs groupes constituants plus petits isolés. Les anciens empires qui se sont formés l'un après l'autre dans l'Orient en sont la preuve : les royaumes qui les composaient reprenaient chacun leur autonomie lorsque la contrainte qui les tenait unis venait à cesser. L'empire carlovingien en est une autre preuve; il se divisa d'abord en grands royaumes qui, à leur tour, se désintégrèrent en se subdivisant. Enfin, lorsque, comme dans ce dernier exemple, la marche de la dissolution va très loin, on voit reparaître un état à peu près semblable à la condition primitive, sous laquelle de petites sociétés déprédatrices passent leur temps dans une guerre continuelle avec les petites sociétés de leur voisinage.

HERBERT SPENCER.

DÉCRETS
DE LA
CONVENTION NATIONALE[1]

Des 2 et 4 octobre 1793, l'an second de la république Françoise, une et indivisible,

Qui accordent à René Descartes *les honneurs dûs aux grands Hommes, et ordonnent de tranférer au Panthéon François son corps, et sa Statue faite par le célèbre* Pajou.

1.° Du 2 Octobre.

La convention nationale, après avoir entendu le rapport de son comité d'instruction publique, décrète ce qui suit :

Article premier.

René Descartes a mérité les honneurs dûs aux grands hommes.

II.

Le corps de ce philosophe sera transféré au Panthéon François.

III.

Sur le tombeau de *Descartes*, seront gravés ces mots :

Au nom du Peuple François,
La Convention nationale
à René Descartes.
1793, l'an second de la république.

IV.

Le comité d'instruction publique se concertera avec le ministre de l'intérieur pour fixer le jour de la translation.

V.

La Convention nationale assistera en corps à cette solennité; le

1. M. Hérelle, professeur de philosophie au Collège de Vitry-le-François, nous a communiqué ce document qui est assez peu connu et que nous avons fait reproduire très exactement.

Conseil exécutif provisoire et les différentes autorités constituées renfermées dans l'enceinte de Paris, y assisteront également.

Visé par l'inspecteur. Signé *S. E. Monnel.*

Collationnée à l'original, par nous président et secrétaires de la Convention nationale. A Paris, le seizième jour du premier mois de l'an second de la république une et indivisible. *Signé* L. J. Charlier, *président;* Pons (de Verdun) et Louis (du bas Rhin), *secrétaires.*

Au nom de la République, le Conseil exécutif provisoire mande et ordonne à tous les Corps administratifs et Tribunaux, que la présente loi ils fassent consigner dans leurs registres, lire, publier et afficher, et exécuter dans leurs départemens et ressorts respectifs; en foi de quoi nous y avons apposé notre signature et le sceau de la république. A Paris, le seizième jour du premier mois de l'an second de la république Françoise, une et indivisible. *Signé* Deforgues. *Contresigné* Gohier. Et scellée du sceau de la république.

2° Du 4 Octobre.

La Convention nationale décrète que la statue de *Descartes*, faite par le célèbre *Pajou*, et qui se trouve déposée dans la salle des antiques, en sera extraite pour être placée au Panthéon le jour où les cendres de ce grand homme y seront transférées; autorise le ministre de l'intérieur à faire faire tous les arrangemens et ouvrages nécessaires pour remplir cet objet.

Visé par l'inspecteur. Signé *Joseph Becker.*

Collationné à l'original, par nous président et secrétaires de la Convention nationale. A Paris, le 5 octobre 1793, l'an second République une et indivisible. *Signé* L. J. Charlier, *président;* Pons (de Verdun) et Louis (du bas Rhin), *secrétaires.*

Au nom de la République, le Conseil exécutif provisoire mande et ordonne à tous les Corps administratifs et Tribunaux, que la présente loi ils fassent consigner dans leurs registres, lire, publier et afficher, et exécuter dans leurs départemens et ressorts respectifs; en foi de quoi nous y avons apposé notre signature et le sceau de la république. A Paris, le cinquième jour du mois d'octobre mil sept cent quatre-vingt-treize, l'an second de la république Françoise, une et indivisible. *Signé* Destournelles. *Contresigné* Gohier. Et scellée du sceau de la république.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Thomas Fowler. — Bacon's Novum organum edited with introduction, notes, etc. — 1 vol. in8°, xvi-619 pages. Oxford, Clarendon Press, 1878.

Si rien était jamais définitif en fait de recherches historiques, on pourrait dire que voilà l'édition définitive du *Novum organum*. Au travail si complet et si minutieux du savant professeur de logique de l'Université d'Oxford, on se demande ce qu'un nouvel éditeur pourrait ajouter utilement. Ce beau travail semble même, à première vue, un peu chargé de détails. Tel y est le luxe des notes, des renseignements et éclaircissements de tout genre, que l'œuvre de Bacon en paraît d'abord comme enveloppée, étouffée. Celui qui se serait figuré que le *Novum organum* est d'une lecture facile et rapide ne manquera pas d'être un peu surpris, en le voyant édité comme on édite en Allemagne la *Métaphysique* d'Aristote.

C'est pourtant bien ainsi, et seulement ainsi, qu'il convient désormais de présenter au public les ouvrages de Bacon, celui-là surtout, si l'on ne veut pas les laisser tomber en oubli. A pratiquer avec suite cette édition, on comprend de mieux en mieux qu'elle était nécessaire et en quoi elle est excellente. Il faut en convenir, en effet, ces écrits de Bacon ont singulièrement vieilli. La pensée et la langue y sont souvent également obscures, malgré l'éclat de certains passages ; et la lecture en est, au demeurant, très fatigante. Aussi qui les lit, à part quelques hommes du métier ? Parmi les esprits mêmes qui ont le plus de culture philosophique, combien connaissent de ces ouvrages autre chose que le titre et tout au plus l'esprit général ? C'est que, savants ou philosophes, les vrais disciples de Bacon, ceux qui sembleraient devoir le goûter, puisque volontiers ils jurent par lui, sont plus tournés vers l'expérience que vers l'étude des textes. Ils ont appris de Bacon lui-même à ne pas donner trop de temps aux recherches d'érudition. Appliquer la méthode célébrée dans le *Novum organum* leur semble plus intéressant et plus utile que d'en rechercher l'origine. Au contraire, ceux qui aiment les lectures difficiles ont de quoi s'exercer sur un auteur, qui, vu de près, apparaît presque autant comme un produit de la scolatique que comme le précurseur des modernes. Il est vrai qu'en général ils se portent de préférence vers les penseurs d'une autre tendance et vers les écrivains d'une autre époque ; mais cela est

plus vrai en Allemagne et chez nous qu'en Angleterre. Dans les universités anglaises, Bacon est un vrai classique, à expliquer dans l'extrême détail. Aussi l'édition de M. Fowler a-t-elle été faite pour les étudiants.

Elle représente une somme incroyable de recherches. Une introduction de 150 pages traite en une quinzaine de dissertations, dont chacune est comme un travail à part, les principaux points de biographie, de chronologie, de doctrine, d'histoire des sciences, qu'il est bon de tirer au clair pour bien comprendre l'œuvre de Bacon. Les explications plus particulières que le texte demande sont données dans une sorte de commentaire perpétuel qui règne au bas des pages. L'éditeur a prodigué les notes, en homme que rien n'embarrasse plus, tant il est maître de son sujet : tout est éclairci et interprété pour ainsi dire ligne par ligne. Deux tables analytiques fort soignées et fort commodes terminent le volume, l'une qui se rapporte à l'introduction, l'autre au texte latin et aux notes.

Je voudrais indiquer les questions touchées dans cette introduction, et, sur chacune des plus importantes, l'opinion de M. Fowler. Mais il est impossible de ne pas exprimer d'abord un regret. Pourquoi ces dissertations juxtaposées, sortes de monographies sans lien, au lieu d'une étude d'ensemble, composée et suivie, sur Bacon philosophe ? Le sujet a-t-il paru trop vaste ? On ne ménageait pourtant ni le temps ni la place. Il est très vrai qu'une telle esquisse générale « se trouve dans presque toutes les histoires de la philosophie » ; mais on pouvait se restreindre, par exemple à la *Logique* de Bacon : c'était là la véritable introduction au *Novum organum*. En s'y bornant, et en s'imposant un plan, on s'épargnait, à soi et au lecteur, le décousu et les redites. C'est à ce défaut de composition qu'il faut attribuer, sans nul doute, l'impression un peu confuse qu'on garde en somme de cette savante étude. Il est vrai que, pour M. Fowler, la doctrine de Bacon manque essentiellement d'unité ; et peut-être a-t-il craint, en l'exposant méthodiquement, de lui prêter un caractère systématique qu'il lui refuse. Mais n'était-il pas possible, à qui possède une si complète et si remarquable connaissance de la matière, de coordonner tant de réflexions, de rapprochements et de lectures de manière à laisser précisément une idée plus nette de ce qui a manqué à Bacon ? Kuno-Fischer construit, avec les matériaux fournis par Bacon, un système trop bien lié et le fait plus philosophe qu'il n'était ; mais on pouvait, ce semble, en rabattre et procéder encore, en cela même, d'une manière philosophique.

Les questions agitées dans ces prolégomènes sont surtout celles qui prêtent à controverse. Pour la vie de Bacon, une simple table chronologique suffisait ; elle dispense l'auteur de refaire pour son compte une biographie si souvent écrite. Il place vers 1608 le commencement probable du *Novum organum*, publié seulement en 1620 ; je dis publié, non achevé, car M. Fowler montre par des passages du livre II (apho-

rismes 21 et 52) que l'ouvrage est demeuré incomplet. « Bien que ce soit, dit-il, le plus soigneusement écrit [1] des ouvrages philosophiques de Bacon et la clef de voûte de toute son œuvre, ce n'est néanmoins qu'un fragment. » — A dire vrai, nous n'avons de Bacon que des fragments : pas un de ses écrits philosophiques n'est achevé. Non seulement l'*Instauratio magna* comme œuvre d'ensemble est inachevée, (puisque des six parties qu'elle devait comprendre [2] les trois dernières sont à peine ébauchées), mais aucune partie n'en a été vraiment menée à terme ; aucun ouvrage ne s'offre à nous entier, tel qu'il était projeté et annoncé. L'entreprise totale semble pourtant avoir été conçue vers 1607, selon un plan assez arrêté ; mais, s'il en est ainsi, jamais plan ne fut exécuté avec moins de suite. La première partie (*De augmentis* 1623) parait trois ans après la seconde ; et toutes deux avaient été précédées d'écrits préparatoires, qu'elles résument, complètent et parfois répètent [3]. Et de même qu'à chacune d'elles il avait comme préludé par des ébauches, de même à leur tour elles ressemblent encore par endroits à des ébauches, qu'il eût fallu reprendre pour y mettre la dernière main.

Après ces deux parties, dont l'une (*Partitiones scientiarum*) est un tableau d'ensemble de la science, avec indication de ce qui a été fait et de ce qui reste à faire dans les diverses sciences, l'autre un exposé de la méthode qui convient à l'interprétation de la nature, devait venir, comme troisième partie et sous ce titre : *Phænomena Universi, sive Historia Naturalis et Experimentalis ad condendam philosophiam*, une collection de matériaux choisis et mis en ordre pour être soumis à la méthode inductive. « De cette partie, dit très bien M. Fowler, nous n'avons qu'une très faible portion, même par rapport à l'idée fort incomplète que Bacon se faisait de la grandeur et de la variété de la nature. » *Historia ventorum, Historia Vitæ et Mortis, Historia Densi et Rari, Sylva sylvarum*, et *The new Atlantis*, tels sont les morceaux que nous en avons. Le premier parut vers novembre 1622, dans un petit volume intitulé *Historia naturalis... quæ est Instaurationis Magnæ pars tertia.* D'autres en grand nombre : *Historia gravis et levis, Hist. Sympathiæ et Antipathiæ rerum, Hist. Sulphuris, Mercurii et Salis*, etc., etc., devaient suivre à un mois d'intervalle. « Obstrinximus enim nos ipsos tanquam voto, dit Bacon dans sa dédicace, singulis nos mensibus, ad quos Dei bonitas (cujus agitur

1. « Rawley prétend qu'il fut écrit et récrit jusqu'à douze fois. »

2. I. De Dignitate et augmentis scientiarum. — II. Novum organum. — III. Historia naturalis. — IV. (?) Filum Labyrinthi (explication de la nature). — V. Prodromi sive anticipationes Philosophiæ secundæ. — VI. Philosophia secunda, sive scientia activa.

3. Pour le *De augmentis : Valerius Terminus* (1604); *Of the proficience and advancement of Learning* (1605); *Descriptio Globi intellectualis* (1612). — Pour le *Novum organum : Partis Instaurationis secundæ delineatio et argumentum* (1606-7); *Cogitata et visa* (1607), etc.

Gloria tanquam in cantico novo) vitam nostram produxerit, unam, aut plures ejus operis partes, prout fuerint magis aut minus arduæ, aut copiosæ, confecturos et edituros. » Bien entendu, ce singulier vœu ne fut pas tenu. Il était d'ailleurs contradictoire avec la grande entreprise de Bacon, lequel ne pouvait consacrer ainsi toute la fin de sa vie à développer la troisième partie de l'*Instauratio*, sans renoncer du même coup à en écrire jamais les quatrième, cinquième et sixième parties.

En réalité, il n'acheva rien; il laissa tout dans une telle confusion, qu'il est à peu près impossible de savoir en quel endroit de son œuvre il se proposait de placer les fragments informes écrits dans ces quatre dernières années et publiés après sa mort. A l'exception de *The new Atlantis*, écrit soigné, qu'il eût sans doute publié tel quel, bien qu'inachevé [1], et dans lequel il célèbre, sous une forme qui se fait lire de tous, les résultats pratiques que peut donner un jour l'étude de la nature, il est difficile de voir dans tout le reste autre chose qu'un amas de notes, dont lui-même sans doute ne savait pas toujours au juste l'usage qu'il pourrait faire. C'est du moins l'impression que laisse toute cette dissertation de M. Fowler sur les écrits de son auteur, leurs rapports entre eux et leur ordre chronologique.

Il prouve victorieusement contre Liebig que le *Novum organum* fut écrit en latin par Bacon lui-même; mais peut-être est-ce accorder bien du poids à un paradoxe que de le réfuter si gravement. Liebig prétend [2] que Bacon n'a écrit qu'en anglais et que tous ses ouvrages latins ne sont que des traductions, souvent faites par des gens qui n'entendaient rien aux sujets traités. Sa raison de le croire est une lettre de Bacon au docteur Playfer, de Cambridge [3], le priant de traduire son *Advancement of Learning ;* il en conclut que Bacon n'était pas, à quarante-six ans, capable de se traduire lui-même en latin, et que plus tard, à plus forte raison, absorbé par les grandes charges et les affaires, il dut être hors d'état de composer dans cette langue. Mais il est visible que le raisonnement ne vaut rien. Quelques loisirs qu'on ait (et Bacon n'en avait point, même alors, eu égard à tant de projets divers qui s'agitaient dans sa tête), il ne manque pas de raisons autres que l'ignorance, pour qu'on s'épargne la besogne fastidieuse de traduire soi-même ce qu'on vient d'écrire. D'ailleurs les témoignages positifs abondent, en particulier pour le *Novum organum*. Bacon l'a écrit en latin, dans un latin qui porte sa marque. Qu'on pense ce qu'on voudra de cette langue, un peu abrupte, mais large et vigoureuse, elle est bien à lui; et les manuscrits qu'on a de lui au British Museum prouvent qu'il l'écrivait aussi volontiers, aussi facilement que l'anglais même.

1. Cet écrit fut publié seulement en 1627, par Rawley, à la suite du *Sylva sylvarum*.
2. Dans l'*Allgemeine Zeitung*, 3 nov. 1863 et 6 mars 1864.
3. Dans Spedding, *Life an Letters*, t. III, p. 300.

Sur la philosophie de Bacon en général, la dissertation de M. Fowler ne contient et ne pouvait contenir rien de bien original. Bacon est un pur logicien, non un philosophe qui ait un système à lui et qui puisse prétendre au titre de chef d'école. Tout au plus faut-il lui assigner une part prépondérante dans les origines de l'empirisme anglais, en ce sens qu'il donna le premier l'exemple de l'indifférence à l'égard des problèmes métaphysiques. C'est d'ailleurs une question de savoir jusqu'à quel point cette indifférence doit être attribuée au dédain, ou à un sincère respect des solutions théologiques. On sait, en effet, que Bacon affecte partout de s'en tenir aux enseignements de la foi en ce qui concerne l'origine, la fin et l'essence des choses. Mais en réalité il a une métaphysique [1], et fort voisine de l'orthodoxie religieuse, quoique Lange n'ait pas tort de relever dans sa philosophie une certaine tendance matérialiste [2].

Il y aurait une curieuse étude à faire sur Bacon psychologue. Peut-il compter pour un ancêtre de la psychologie expérimentale? Faut-il faire remonter jusqu'à lui (et non seulement à Hartley, à Hume, à Locke, à Hobbes) les commencements de l'école associationiste? M. Fowler se contente d'appeler l'attention sur son étrange théorie des deux âmes, d'une âme raisonnable ou proprement humaine, née du souffle divin, et d'une âme irrationnelle, commune à l'homme et à l'animal, issue du sein des éléments [3]. Peut-être ne pouvait-on en venir à considérer sans scrupules l'âme et son développement comme un objet de science positive, de science naturelle, qu'à la condition de commencer par mettre à part et hors de cause l'âme raisonnable. Mais il est douteux que Bacon ait eu cette intention : il aura plutôt embrassé, tout simplement en l'appuyant de raisons théologiques, une conception qui n'était pas nouvelle, tant s'en faut, dans l'histoire de la métaphysique.

Mais ce qu'il est intéressant de rechercher (et la question, qui serait injurieuse pour tout autre philosophe, n'est que naturelle avec un homme de son caractère), c'est jusqu'à quel point il était sincère dans ses continuels appels à la révélation. Est-ce profonde conviction personnelle, ou simple concession aux idées encore dominantes de son temps? Il accepte expressément pour la philosophie, surtout pour la morale, le rôle de servante de la théologie : « Quod si quis objiciat animorum curationem Theologiæ Sacræ munus esse, verissimum est quod asserit ; attamen Philosophiam Moralem in famulitium Theologiæ

1. M. Ch. Lévêque a donné dans cette Revue même (1877, t. III, p. 113) une étude sur *Bacon métaphysicien.*

2. *Geschichte des Materialismus*, 2e édit., t. I, p. 194-199.

3. « Quod altera ortum habuerit a Spiraculo Dei, altera e Matricibus Elementorum. Nam de Animæ Rationalis generatione primitiva ita ait Scriptura : *Formavit hominem de limo terræ et spiravit in faciem ejus Spiraculum vitæ.* At generatio animæ Irrationalis, sive Brutorum, facta est per verba illa : *Producat aqua; producat terra :* hæc autem Anima (qualis est in homine) Animæ Rationali organum tantum est, atque originem habet et ipsa quoque, quemadmodum in Brutis, e limo terræ... » *De Augm.*, IV, 3.

recipi instar ancillæ prudentis et pedissequæ fidelis, quæ ad omnes ejus nutus præsto sit et ministret, quid prohibeat [1] ?... » Dans d'autres endroits, il est vrai (par exemple dans le *Novum organum*, liv. I, aph. 65 et 89, et en général dans ses derniers écrits), il s'étève avec force contre l'immixtion de la « superstition », du « zèle religieux aveugle et immodéré », dans les questions de philosophie naturelle; il demande l'entière séparation de la théologie et de la science; mais c'est toujours en subordonnant la science à la religion, *tanquam fidissima ancilla;* or on voudrait savoir au juste dans quel esprit, dans quels sentiments à l'égard du dogme. Car cette même question des rapports de la raison et de la foi s'est posée après lui à Hobbes, à Pascal, à Locke, à Bayle, à Leibnitz, à Hume, et on sait que chacun s'est montré tout à fait lui-même par sa façon de l'envisager, même quand les solutions ont été à peu près identiques.

M. Fowler traite au long ce point d'histoire, et sa dissertation sur les opinions religieuses de Bacon me paraît excellente. Pour lui, Bacon est absolument de bonne foi en acceptant, sans contrôle ni critique d'aucune sorte, l'autorité de l'Ecriture en matière de religion, en déclarant que la raison ne doit pas plus être employée à établir les principes de la religion, que l'Ecriture à établir les principes de la science. Quant à savoir ce qu'il avait lui-même de véritables croyances et d'aspirations religieuses, c'est une question toute autre. M. Fowler la résout avec circonspection dans le même sens que Macaulay et Kuno-Fischer. Bacon, selon lui, a varié; ses derniers écrits sont plus sobres de professions de foi théologiques que les premiers; mais, à tout prendre, il a toujours cru à l'existence d'un Dieu créateur, à un ordre providentiel du monde, à l'immortalité de l'âme. Pour ce qui est des dogmes particuliers du christianisme, il n'eut jamais qu'un zèle assez tiède, surtout à la fin de sa vie; et M. Fowler n'hésite pas à attribuer au vague et à l'incertitude de ses croyances, à son indifférence absolue en fait de controverses religieuses, « indifférence non seulement de la tête, mais du cœur », la très large tolérance qu'il professe et préconise dans son *Essai sur l'unité religieuse*. Ne préfère-t-il pas expressément l'athéisme à la superstition ? « Mieux vaudrait n'avoir absolument aucune idée de Dieu, que d'en avoir une idée indigne de lui; car, si dans le premier cas il y a incrédulité, dans le second il y outrage. Plutarque dit très bien à ce sujet : J'aimerais mieux assurément qu'un grand nombre de gens déclarassent qu'aucun homme n'a jamais existé du nom de Plutarque, que s'ils disaient qu'il y a eu un Plutarque capable de dévorer ses enfants aussitôt nés. » C'est qu'en réalité la grande passion de Bacon est pour la science. Quand il met la théologie à part, dans un rang supérieur, c'est surtout pour l'écarter du chemin de la science, dont elle menace toujours les progrès. Sans doute, avec tout son temps, il accepte entièrement et sans arrière-pensée l'autorité de l'Ecriture;

1. *De Augm.*, VII, 3.

mais il ne le proclame si souvent que pour désintéresser le zèle religieux des recherches naturelles, en l'assurant qu'il n'a rien à en craindre.

Mais quelle est donc la vraie valeur scientifique de cet apologiste de la science? Il est trois reproches dont on ne peut guère le défendre et pour lesquels M. Fowler plaide seulement les circonstances atténuantes : le premier est de n'avoir été comme savant qu'un *dilettante*, le second d'avoir imparfaitement connu l'état des connaisances acquises de son vivant, le troisième d'avoir été par suite beaucoup trop sévère pour son temps. L'éditeur du *Novum organum* emprunte ici à Spedding (préface du *De Interpretatione naturæ*) un curieux tableau des erreurs et ignorances scientifiques de Bacon, tableau auquel il ajoute pour son compte la liste des préjugés courants naïvement partagés par son auteur.

Dans les sciences exactes, par exemple, Bacon semble très mal informé et des progrès anciens et des récentes découvertes ; il se plaint en 1623 de la lenteur des procédés de calcul, ignorant que depuis neuf ans déjà Napier a trouvé les logarithmes ; il élabore une théorie du ciel après Kepler, sans paraître soupçonner que Kepler ait écrit; il parle de la fixité des pôles d'une manière qui laisse voir qu'il ignore la précession des équinoxes. En mécanique, en physique, il n'est pas moins superficiel : ainsi la théorie du levier lui est tout à fait étrangère, bien qu'elle fût dès lors arrêtée; de même celle du mouvement des projectiles, non fixée encore, il est vrai, mais esquissée par Digges, dès 1591, et, chose curieuse, dans un livre dédié à son père. Contemporain d'Harvey, vivant pour ainsi dire à la même cour, il ne sait rien de la circulation du sang. En revanche, il a du penchant pour l'astrologie, voire pour l'astrologie judiciaire ; tout en dénonçant ici comme partout la superstition, il croit à l'influence des étoiles et de la lune non seulement sur les événements naturels, comme les inondations, la gelée, les tremblements de terre, mais sur les « guerres, séditions, schismes, commotions et révolutions civiles de toutes sortes [1]. » En plus d'un endroit [2] il parle de je ne sais quel « esprit invisible contenu dans tout corps tangile », en véritable disciple de Paracelse. Le soufre et le mercure sont pour lui les substances primordiales et se retrouvent au fond de toute matière. Il admet la transmutabilité des éléments, notamment le changement de l'eau en air et inversement de l'air en eau [3] : les fontaines, selon lui, sont dues à la condensation de l'eau dans les cavités de la terre. La conversion du plomb ou du vif-argent en argent lui semble possible et probable : « Versio argenti vivi aut plumbi in argentum... habenda est pro sperabili [4]. »

La question générale de la transformation des corps occupe même une place notable dans le *Novum organum* (II, 5), où Bacon indi-

1. *De augm.*, lib. III, cap. 4, édit. Ellis et Spedding, t. I, p. 554, 560.
2. Voir notamment *Nov. org.*, II, 40, p. 487-88 de l'édit. Fowler.
3. *Nov. org.*, II, 48-50.
4. *Historia densi et rari*, E. et S., t. II, p. 250,251.

que expressément le moyen de faire de l'or, en accumulant dans un corps donné toutes les « natures simples », « formes », ou qualités de l'or [1]. Son éditeur le défend d'ailleurs sur ce point et rappelle qu'une erreur semblable, partagée plus tard encore par un savant comme Boyle, ne paraissait pas à Newton lui-même tout à fait absurde. Ce qui est plus grave, c'est qu'il accepte les croyances les plus surannées, les croyances mêmes « du xe siècle », comme le dit sévèrement M. Fowler, sur les effets de la sympathie et de l'antipathie, sur la force de l'imagination, etc. : il suggère, par exemple, l'idée d'éprouver la force de l'imagination en tâchant soit d'arrêter le travail de la bière en train de fermenter, soit d'empêcher la crème qu'on bat de se changer en beurre, le lait de se cailler sous l'action de la présure. Il ne doute pas que la pierre appelée sanguine ne soit bonne contre le saignement de nez, et il incline à prêter « la même vertu à la pierre qu'on trouve dans la tête du crapaud, vu que le crapaud aime l'ombre et la fraîcheur. » Aussi bien, la « magie naturelle » figure, comme on le sait, dans sa classification des sciences, où elle est donnée, au même titre que la mécanique, comme une partie de la « philosophie opérative de la nature ». Sur la foi des auteurs spéciaux qui ont écrit de cette science, il rapporte sérieusement, sans critique ni réserve, cette opinion, entre autres, « qu'un moyen de se donner du cœur et d'accroître son audace est de porter sur soi, près du cœur, le cœur d'un singe » ; et que « ce même cœur de singe, appliqué sur le cou ou sur la tête, réconforte l'esprit et guérit du haut mal ». — Il semble, selon une excellente remarqve de M. Fowler, que Bacon fût particulièrement préparé à s'en laisser imposer par ces « contes de vieilles femmes », à raison de sa foi sans bornes dans ce qu'on pouvait obtenir de la nature en apprenant à la connaître.

Avec tout cela, il n'en serait pas moins souverainement injuste de lui refuser tout esprit scientifique. Il n'est pas vrai d'abord, comme le prétend Hume, qu'il rejetât « avec le plus absolu dédain » les vérités qu'il refusait d'admetttre. S'il se montre par exemple rebelle au système de Copernic, il en est pourtant frappé, presque ébranlé, et ce n'est qu'après une sorte d'hésitation qu'il se prononce décidément pour l'immobilité de la terre. Ce « dilettante » a beau n'être ni inventeur ni créateur en aucune science particulière, on ne peut nier qu'il n'ait regagné en prodigieuse étendue de savoir ce qui lui manquait en profondeur ; que, plein d'ardeur pour toutes sortes de recherches et curieux de tout, il n'ait suscité, enflammé, dirigé utilement un grand nombre de savants ; qu'enfin il n'ait eu une multitude de pressentiments justes et de vues ingénieuses, qui ne furent pas sans action sur la marche ultérieure des sciences. Ainsi, dans un passage remarquable du *De augmentis* (III, 4; E. et S., t. I, p. 552-554), il demande instamment que l'astronomie *formelle* ou mathématique se complète par

1. P. 344 et suiv. de l'édition Fowler.

l'astronomie physique, et il proclame la possibilité de conclure du monde *sublunaire* au monde *superlunaire*, de ce qui s'observe sur la terre à ce qui se passe dans les sphères célestes et réciproquement, en termes qui semblent appeler Newton. On sait de même que certaine page du *Novum organum* a pu faire dire à Voltaire qu'il avait trouvé avant Newton la gravitation universelle [1]. Il attribue aux astres une influence fantastique sur les événements humains ; au moins entrevoit-il en même temps l'influence de la lune sur les marées. e premier, à ce qu'il semble, il pose la question fort judicieuse de savoir si le ciel est réellement tel qu'il nous apparaît à un moment donné (utrum cœli sereni et stellati facies ad idem tempus cernatur quando vere existit), c'est-à-dire si la lumière se propage partout instantanément, ou ne met pas plutôt un temps notable à parcourir les espaces célestes (potius tempore aliquo notabili delabi : *Nov. org.*, II, 46). Parmi les exemples, ou plutôt les observations, *instantiæ* [2], rapportées en si grand nombre dans le *Novum organum*, il en est d'une réelle portée scientifique, sur les causes de la couleur, sur la direction des vents, sur l'incompressibilité de l'eau, sur la nature de la chaleur. La chaleur est nettement présentée comme un mouvement d'expansion dans les menues particules des corps ; et le professeur Tyndall, exposant de la façon la plus lucide à la fois et la plus savante la moderne « théorie mécanique de la chaleur », fait à Bacon ce grand honneur, de citer en appendice une grande partie de ce 20e aphorisme du livre II, écrit il y a plus de deux cent cinquante ans, en plein règne du fluide calorique.

Il est vrai que Bacon rend lui-même suspectes par un reste de langage scolastique ses vues les plus neuves et les plus heureuses : chercher la nature de la chaleur, c'est pour lui chercher la *forme du chaud* : *disquisitio de forma calidi.* Mais ce mot *forme*, dont il use et abuse, ne doit pas nous donner le change. D'après l'excellente dissertation de M. Fowler sur le sens qu'il donne à ce mot, d'après les principaux textes soigneusement recueillis et rapprochés, il est visible que la *forme* n'est pas seulement pour Bacon, comme pour les scolastiques, l'essence inerte et toute logique des choses, la définition verbale des choses par leurs attributs les plus connus ; c'est pour lui, comme pour Aristote, la nature fondamentale de la chose, c'est-à-dire à la fois le caractère essentiel et la différence propre qu'elle offre à l'analyse et aussi (car ce sont choses inséparables, au fond identiques) la cause qui la produit, la condition nécessaire et suffisante de son

1. *Nov. org.*, II, 36, (3). — M. Fowler renvoie à cette page, qui, dit-il avec raison, fait le plus grand honneur à la sagacité scientifique de Bacon, et l'annote avec soin ; on s'étonne qu'il ne relève pas la contradiction entre les passages de ce genre (car il y en a plusieurs), si heureusement inspirés, et ceux que lui-même met ailleurs au passif de son auteur, dans lesquels Bacon donne une explication si naïvement anthropomorphique du « mouvement des graves vers la terre et des corps légers vers le ciel ».

2. Sur le sens de ce mot, voir Fowler, p. 201 et 406, notes.

apparition, d'un seul mot sa *loi* [1]. Ainsi, dire que la *forme du chaud* est un mouvement moléculaire, c'était donner à la fois la définition vraie de la chaleur et la loi de sa production, car de la définition même, si elle est juste, il résulte que tout moyen quelconque de communiquer le mouvement intérieur aux molécules d'un corps est un moyen de le chauffer et réciproquement.

En voilà assez pour qu'on puisse juger de l'intérêt qu'offre l'édition de M. Fowler et des services qu'elle rendra. On ne peut souhaiter un guide plus consciencieux ni plus sûr.

Les autres chapitres de cette vaste introduction, que je ne puis que mentionner à la hâte, traitent de « la méthode d'exclusion », justement signalée comme la « pierre angulaire » de la logique baconnienne, et soumise à une critique approfondie [2] ; de « la proscription des causes finales en physique », proscription jugée trop rigoureuse ; de la physique d'Aristote et de la réaction contre son autorité ; des précurseurs de Bacon et de son influence sur la philosophie et sur la science, particulièrement de son influence sur Hobbes et sur Locke ; de la « valeur présente des œuvres logiques de Bacon » ; des écrivains opposés ou hostiles à Bacon ; de la bibliographie du *Novum organum*. Tous ces chapitres sont aussi pleins, aussi instructifs que ceux que je me suis plu à résumer : le seul défaut notable que j'y trouve est ce manque de lien dont j'ai parlé.

Les notes sont peut-être meilleures encore : elles signalent toujours, élucident presque autant que possible toutes les obscurités et difficultés du texte. J'en trouve une excellente [3] par laquelle je veux finir, parce qu'elle signale à la fois deux vues également chères à Bacon, essentielles l'une et l'autre dans sa doctrine, qu'on pourrait croire contradictoires au premier abord, et dont le savant éditeur fait au contraire voir l'unité en termes qui donnent en même temps une idée de sa propre doctrine. C'est à propos du célèbre passage sur les *idoles de la tribu*, qui, écrit par le père du sensualisme anglais, mais commenté et loué par l'idéaliste Malebranche, semble conduire tout droit à la

1. *Itaque eadem res est forma calidi et lex calidi* » (II, 17.)

2. On sait en quoi elle consiste. Le but de la science est pour Bacon de trouver les « formes », c'est-à-dire les essences et les causes des « natures simples ». Or ces *formes* sont en nombre limité, si bien qu'on est sûr, en procédant par exclusions ou éliminations successives, d'arriver enfin à ce qu'on cherche. Quand on saura, par exemple, en quoi la chaleur ne consiste pas, on saura du même coup en quoi elle consiste, et que sa *forme* ou cause ne peut être que le mouvement. « Est itaque inductionis veræ opus (quatenus ad inveniendas formas) rejectio sive exclusiva naturarum singularum, quæ non inveniuntur in aliqua instantia, ubi natura data adest ; aut inveniuntur in aliqua instantia, ubi natura data abest ; aut inveniuntur in aliqua instantia crescere, cum natura data decrescat ; aut decrescere cum natura data crescat. Tum vero post rejectionem et exclusivam debitis modis factam, secundo loco (tanquam in fundo) manebit (abeuntibus tanquam in fumum opinionibus volatilibus) forma affirmativa, solida et vera, et bene terminata. » (*Nov. org.*, II, 16.)

3. Note 50, p. 211.

critique de Kant : « *Omnes perceptiones tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi : estque intellectus humanus instar speculi inæqualis ad radios rerum, qui suam naturam naturæ rerum immiscet, eamque distorquet et inficit.* » — « La pensée centrale de la philosophie de Bacon, dit M. Fowler, est que nous devons nous mettre en quelque sorte en face de la nature et étudier les faits du monde extérieur, au lieu de partir de nous-mêmes et de projeter pour ainsi dire nos propres pensées sur l'univers. L'homme doit regarder hors de lui et non en lui, s'il veut vraiment connaître le monde qui l'entoure. Cette idée est parfaitement juste, mais à une condition : c'est de se rappeler que, après tout, nous ne pouvons jamais connaître les choses telles qu'elles sont en soi, mais seulement telles qu'elles nous apparaissent. Quelques précautions que nous prenions, la constitution générale de l'esprit humain, la constitution particulière des esprits individuels contribuent nécessairement pour leur part à déterminer la forme que prend notre connaissance. Quand nous parlons du vrai, nous entendons, en dernière analyse, ce que tous les hommes pourraient être amenés à reconnaître, si leurs facultés étaient saines et vigoureuses, et s'ils étaient en possession de tous les matériaux requis pour juger. »

Ainsi, en bien des points, l'éditeur signale et corrige avec une parfaite impartialité ce que les vues de l'auteur ont souvent d'incomplet, d'illusoire et de juvénile. Peut-être cependant, s'il était lui-même moins baconien d'esprit, M. Fowler eût-il marqué, d'une façon plus nette encore et plus ferme, ce qui fera toujours la faiblesse de cette philosophie des sciences, son manque de grandeur par exemple, au prix du mécanisme cartésien, je veux dire : la timidité spéculative (nullement rachetée par des hardiesses d'imagination); un mépris irréfléchi de l'hypothèse, une méconnaissance absolue de la puissance du calcul, la malencontreuse réduction des mathématiques au rôle d'axiliaire dans la science, d'un seul mot, une perpétuelle défiance de la raison.

HENRI MARION.

Wundt. — GEHIRN UND SEELE (*Encéphale et âme*). Extrait de la *Deutsche Rundschau*. In-8, 26 p.

Dans ce travail, l'auteur s'est proposé de rechercher sous quelle forme se posent actuellement certaines questions philosophiques depuis longtemps débattues.

Il se produit de nos jours, dans le domaine physiologique, une révolution analogue à celle qui eut lieu au XVIIe siècle à la suite des découvertes de Copernic et de Galilée. La philosophie de la nature de Descartes fut, à cette époque, l'expression la plus complète des idées régnantes. Elle consistait en une explication rigoureussement mécanique du monde. Mais, tandis que saphysique et son astronomie n'appartien-

nent plus qu'à l'histoire, sa théorie des rapports de l'âme et du corps a survécu, avec peu de changements, jusqu'à nos jours. Il semble à la plupart des gens tout naturel d'admettre que l'âme est un être inétendu, ayant son siège dans un point déterminé du cerveau, d'où elle reçoit les impressions et gouverne le corps; cette conception n'est cependant pas antérieure à Descartes, et c'est à lui qu'elle doit son origine. Il plaçait l'âme dans la glande pinéale. Après lui, on différa d'avis sur cette question, et Haller a donné une longue liste des opinions à ce sujet. Ch. Wolf ayant plus tard divisé l'activité psychique en une foule de facultés, on vit les anatomistes suivre la même voie à leur manière, l'un plaçant dans le corps calleux la mémoire, un autre l'imagination; un troisième met cette dernière dans la corne d'Ammon et réservant le corps calleux pour l'intelligence. Cette tendance atteignit son apogée au commencement du siècle avec Gall, dont la doctrine succomba sous les attaques de Flourens.

De nos jours, la thèse des localisations cérébrales s'est produite sous une autre forme et a repris une toute autre valeur. C'est à propos de la faculté du langage que commença cette réaction.

Il y a déjà trente ans, Türck montra que, dans certains cas de paralysie du mouvement, un faisceau nerveux, qu'on pouvait suivre de la partie antérieure de la moelle épinière jusqu'au cerveau, subissait une dégénérescence, conformément à cette loi physiologique qui veut qu'un organe non exercé perde peu à peu sa texture normale et s'atrophie. Cette observation a été vérifiée depuis de diverses manières et constitue un apport considérable à la physiologie du *mouvement*.

Il n'existe pas le même accord entre les divers observateurs pour la localisation des sensations. Cependant des résultats importants sont acquis pour le siège de la *faculté visuelle*. Les cas pathologiques et les expériences physiologiques ont montré que la perte de l'organe visuel produit une atrophie dans les lobes postérieurs du cerveau. Si un œil seul est détruit, l'atrophie ne s'en produit pas moins dans les deux moitiés de l'organe central, ce qui montre que chacun des deux nerfs optiques est représenté dans chacun de deux hémisphères cérébraux.

L'auteur expose ensuite ce qu'on sait des localisations cérébrales, relativement à l'ouïe, au toucher, au langage. Il insiste sur cette dernière partie. Il montre en quelle mesure on doit admettre la loi de suppléance et quelles limites cette loi oppose aux localisations absolues.

Il s'attache ensuite à montrer que l'hypothèse suivant laquelle les processus cérébraux seraient la cause dont les états de conscience (*Vorstellungen*) seraient l'effet n'est pas admissible. On ne peut admettre un lien de causalité entre deux phénomènes que lorsqu'ils sont de même nature. Ce qui existe dans le cas actuel, c'est un parallélisme : les phénomènes de la vie psychique sont liés entre eux par un rapport de cause à effet, comme les phénomènes de la vie corporelle le

sont entre eux ; mais il y a là deux formes distinctes de la causalité, sans passage possible de l'une à l'autre. L'objet de la psychologie, c'est tout d'abord de rechercher les lois des événements internes. Mais comme la connexion des états de conscience dénote des conditions qui sont situées en dehors de la conscience, qui ne peuvent nous être données sous la forme d'états psychiques, la psychologie est souvent obligée de recourir aux recherches physiologiques et, là où le lien causal paraît interrompu dans l'expérience interne, de s'appuyer sur la connexion parallèle des faits physiques ; et c'est ainsi que la psychologie des sensations a besoin de la physiologie des organes des sens et que la connaissance « du mouvement des représentations dans la conscience est obligée d'avoir recours à la physiologie cérébrale ».

Si l'on recherche maintenant en quelle mesure l'étude des processus cérébraux peut nous aider à comprendre les faits d'activité psychique, on doit remarquer que, tout venant de la sensation, l'activité psychique est liée à des phénomènes sensoriels et par conséquent à des faits physiques. Mais il y a pour M. Wundt quelque chose qui ne peut être lié aux phénomènes physiologiques : c'est la propriété d'unifier les états de conscience, de former des jugements; par exemple, cette pensée : « Le blanc n'est pas noir, » ne peut certainement pas se produire sans les états de conscience blanc et noir qui supposent eux-mêmes des états physiologiques; « mais l'activité qui compare, qui réunit les états de conscience en un jugement négatif n'est pas contenue dans ces deux images, quoique, sans elles, elle soit incapable de s'exercer. »

A la fin de son travail, l'auteur, revenant à la question du début. « Quel est le siège de l'âme? » fait remarquer « que, du point de vue de l'expérience externe qui considère l'espace et tout ce qu'il renferme comme réellement donné, il ne peut être question d'un lieu de l'âme, puisque nulle part l'activité spirituelle, comme telle, ne nous est donnée dans l'expérience externe. Nous ne rencontrons dans celle-ci que des phénomènes de mouvement, que dans certaines circonstances nous rapportons à un être spirituel. Il ne peut donc, à proprement parler, être question de localisations d'activités spirituelles, mais seulement d'une localisation de certains faits physiologiques que, comme faits d'expérience externe, nous voyons accompagnés de perceptions dans l'expérience interne. »

Mais, si nous examinons la question du point de vue de l'expérience intérieure, tout est fort différent. Le monde extérieur, avec la forme qui le contient, c'est-à-dire l'espace, dépend de notre façon de percevoir. Nous ne pouvons donc, de ce point de vue, parler d'un siège de l'âme, si nous entendons par ce mot le sujet immédiat de nos sentiments et de nos pensées, car l'âme n'est rien autre chose que ces pensées et ces sentiments auxquels, indépendamment des objets auxquels ils se rapportent et donnent une forme, nous ne pouvons attribuer ni forme, ni couleur, ni aucune qualité sensible.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

MIND

Octobre 1880.

Grant Allen. *L'évolution esthétique chez l'homme.* — Le but de l'article est d'examiner la question sous un seul aspect : Quelle marche a suivie l'évolution esthétique depuis le sentiment simple et borné du sauvage et de l'enfant jusqu'à son expansion pleine et entière chez l'adulte cultivé? Quel est le point de départ dans l'appréciation du beau, ou, pour procéder sous une forme concrète, quels sont les objets que l'homme considère tout d'abord comme beaux? L'Européen cultivé prend grand plaisir à contempler le coucher du soleil, les lacs, les rivières, etc.; l'enfant et le sauvage n'en font nul cas. Il n'en faut pas conclure qu'ils n'ont aucun sens du beau ; car il y a des objets qu'ils qualifient de jolis (*pretty*), ce qui est le signe le plus simple d'une appréciation esthétique. Les esthéticiens ne voient le sens du beau que dans ses formes les plus hautes; mais le psychologue le découvre dans l'admiration du petit villageois pour une primevère, tout comme dans l'état d'un dillettante devant un Boticelli ou un Pinturiccio.

Il existe chez les vertébrés et les insectes deux formes du sentiment esthétique : sens du beau visuel, sens du beau auditif (faits de sélection sexuelle cités par Darwin) ; mais ce sentiment est limité à ce qui concerne l'individu et son espèce. La sélection sexuelle admise, il faut admettre aussi que l'animal considère comme *beau* celui de ses semblables qu'il choisit. Il y a un goût héréditaire fixé dans chaque espèce qui consiste dans l'appréciation du type spécifique pur et sain. De même aussi, chez l'homme primitif, la première conception de la beauté a dû être purement « anthropoïstique » ; elle a dû se former autour de la personnalité de l'homme et de la femme. C'est là ce point de départ que nous cherchons.

Mais, de cette beauté toute personnelle à l'amour de la décoration, le passage est naturel. Aussi voyons-nous des sauvages nus s'orner de coiffures fantastiques, de fleurs, etc. Même l'homme de l'âge paléolithique possédait des ornements personnels, comme le prouvent les découvertes archéologiques.

Du plaisir que cause la beauté des ornements au plaisir que causent

de belles armes, de beaux ustensiles, il n'y a qu'un pas. Ces manifestations esthétiques se rencontrent au plus haut degré chez le sauvage et dans les races primitives. C'est là un nouveau stade dans le développement esthétique de l'homme.

Puis vient la décoration des maisons, qui a un caractère encore plus désintéressé que celle de la personne et de ce qui la complète (les Esquimaux eux-mêmes construisent avec art leurs huttes de neige). C'est l'influence de la religion et des rois qui a donné à l'origine l'impulsion la plus puissante à cette période du développement esthétique : les temples de l'Inde, les pyramides d'Egypte, les palais assyriens, etc. De même pour la peinture. On sait d'ailleurs que les artistes américains se sont souvent plaints de l'absence d'une cour qui aurait formé chez eux le goût public. L'Europe n'a acquis son art qu'au prix d'un long apprentissage sous le despotisme.

Nous n'avons jusqu'ici rien dit de la beauté dans la nature. Les enfant et les races primitives ne la sentent pas. Tout art est à l'origine franchement anthropomorphique; même de nos jours, les esprits non cultivés ont peu de goût pour le paysage. Dans la littérature romaine commence à poindre un certain sentiment de la nature, quoique les *Géorgiques* aient un caractère humain et utilitaire. On n'admire pas les Alpes; mais Virgile, Horace, Claudien célèbrent les cascades de Tivoli, la fontaine de Blandusie, la côte de Baïes. L'insouciance des beautés naturelles se retrouve encore aujourd'hui chez les Chinois, chez beaucoup de Russes et d'Américains cultivés; l'auteur en donne de curieux exemples. Il pense que l'admiration des grandes scènes de la nature n'a pu se produire tant que les communications ont été difficiles, attendu qu'il est difficile d'admirer un paysage quand on est au milieu d'embarras pratiques; aussi ces chemins de fer, contre lesquels Ruskin déblatère tant, ont peut-être plus fait pour développer l'amour de la nature que les peintures les plus éloquentes.

En résumé donc, on voit que le sentiment esthétique a marché de la simple admiration de la beauté humaine sous forme d'instinct organique à l'admiration de la beauté abstraite pour elle-même.

E. Montgomery. *L'unité de l'individu organique.* — Ce que nous appelons la conscience de notre personnalité n'est-elle que la résultante de l'activité des cinq ou six billions de corpuscules qui compose notre corps? La théorie cellulaire exulte à l'idée que tant de billions d'êtres séparés concourent, quoique d'une manière inconsciente, au merveilleux mécanisme de la vie ; mais c'est là, d'après l'auteur, une pure imagination. Il entame à ce sujet une digression assez intéressante sur l'idéalisme, qui a pour objet de montrer que ce qu'il appelle « le moderne scepticisme », c'est-à-dire le rejet de toute substantialité subjective ou objective, est l'expression d'un fait physiologique. C'est par l'investigation directe du phénomène biologique de la vision que Berkeley a achevé sa victoire décisive sur l'hypostase de la matière; et c'est au fond une conception physiologique qui a conduit Hume à met-

tre en doute l'efficace spontanéité de l'esprit et par suite à la liaison nécessaire des idées.

La théorie soutenue par l'auteur est celle-ci : au lieu de considérer l'organisation comme une *agrégation*, ainsi que le fait la doctrine courante, il faut la considérer comme une *ségrégation;* les subdivisions morphologiques résultent de la spécification d'un simple protoplasma individuel, non de l'association d'une multitude de tels individus. L'organisme est antérieur à ses tissus, les tissus antérieurs à leurs éléments supposés.

De ce point, de vue il expose et critique les trois théories courantes sur l'explication de la vie et de la transmission héréditaire : la pangenèse de Darwin, la polarigenèse de Spencer et la périgenèse de Hæckel. Il s'attache surtout à ce dernier système, et, tout en le rejetant, il en fait ressortir les mérites. Là où les maîtres ont échoué, je ne me proposerais pas, dit l'auteur, moi leur obscur disciple, de risquer une théorie qui m'est propre, si le hasard ne m'avait livré des faits que je crois propre à expliquer les mystères de la vie. Il raconte des observations qu'il a faites pendant cinq ans sur certains mouvements amiboïdes du protoplasma qui l'ont conduit à une conception dynamique de la vie, et il adopte pour son compte ce principe de Hæckel : « La monère prouve évidemment que notre conception de la vie doit être dérivée dynamiquement ou physiologiquement de ses mouvements vitaux, non statiquement ou morphologiquement de sa composition organique. » Le germe de toute vie et de toute évolution organique consiste dans l'action élémentaire de la désintégration et de la réintégration moléculaires. La première phase de cette action élémentaire représente la faculté qu'a le protoplasma d'être modifié chimiquement par certaines « forces dynamiques » : c'est la source de la vie dite animale. La deuxième phase représente l'affinité chimique du protoplasma pour certains matériaux spécifiques et est la source de la vie dite végétative. L'ectoderme est la structure qui répond morphologiquement à la première phase ; l'endoderme répond à la seconde.

Au-dessous de tous les phénomènes vitaux de croissance, réparation et reproduction, il y a une action chimique modifiée par les influences extérieures. Ce jeu des forces intrinsèques et extrinsèques peut être exprimé comme il suit : 1° restitution fonctionnelle ou résistance, reconstitution corrélative ou réparation, équilibration générique de la croissance ; 2° désintégration fonctionnelle ou faculté d'être impressionné, désorganisation corrélative ou perte, déséquilibration générique ou procréation (*seeding*). Cette théorie de l'organisation, l'auteur, pour l'opposer à la théorie cellulaire généralement admise, l'appelle théorie de la *spécification*.

Il termine par ces réflexions : « Je crois que la psychologie est destinée à devenir la plus puissante et la plus positive de toutes les sciences, par cette raison que c'est la seule science directe et immédiate, la seule dans laquelle les deux aspects, subjectif et objectif, coïncident et

se corroborent. Les mouvements particuliers des objets qu'étudient les autres sciences ne sont que les signes des qualités qui agissent sur l'observateur, les signes d'un processus inconnu qui se développe hors de nous. Il en est tout autrement pour les états de l'esprit. Les mouvements particuliers vus ou inférés dans le substratum nerveux indiquent directement les qualités correspondantes dans l'objet qui se meut. Cette complète équivalence du mouvement et de la sensation ne rencontre dans la nature que dans les foyers sentants, et elle peut conduire avec le temps à la construction d'une science exacte de valeurs qualitatives, tandis que dans l'état présent de nos sciences les qualités ne sont représentées que d'une manière très incomplète par des signes quantitatifs. »

A. W. Benn. *La morale de Herbert Spencer.* Article consacré à une critique du livre *The Data of Ethics,* dont il a été rendu compte ici (tome IX, p. 73) et dont le *Mind* a publié une précédente critique [1]. M. Benn, après avoir rappelé que Spencer considère sa morale comme la partie suprême de son système, élève des doutes sur la valeur de ce jugement et soutient que son vrai titre de gloire devant la postérité consiste dans ces parties de sa philosophie qu'il traite de subsidiaires. D'une manière générale, Spencer a essayé de combiner le point de vue de Bentham et de ses disciples avec celui de Guillaume de Humboldt et les deux avec la théorie d'un sens moral inné. L'auteur pose à la morale de Spencer les quatre questions suivantes : Quelle est pour notre activité la fin suprême? Comment convaincre les autres que notre critérium est le meilleur? Quels sont les motifs bons? Par quels moyens la fin suprême est-elle atteinte ? Après une discussion très détaillée où nous ne pouvons le suivre, M. Benn conclut que Spencer laisse le problème moral au point où il l'a pris, qu'il n'a donné aucun argument nouveau en faveur de la théorie utilitaire et qu'il n'a répondu à aucune des critiques dirigées contre elle ; que la moralité est un facteur dans l'évolution et tend vers le même but final ; mais que l'évolution seule ne peut l'expliquer, « parce que ses fondements sont situés au-dessous du flux et reflux des choses. »

W.-L. Davidson. *La classification botanique.* — Étude d'un caractère très spécial qui ne peut être analysé.

J. Watson. *La méthode de Kant.* — La plus grande partie de cet article est consacrée à combattre les thèses soutenues par Balfour dans son étude intitulée *Transcendentalism* [2]. Voici la conclusion générale de M. Watson : « Il n'est plus permis de parler de Kant comme d'un inintelligible philosophe *a priori* du type dogmatique, affligé de cette hallucination que la partie la plus importante de notre connaissance consiste en idées innées situées dans les profondeurs de la conscience, mais qu'on peut mettre en lumière en creusant profondément.

1. Voir l'analyse dans la *Revue philosophique*, 1880, tome X, p. 235.
2. Voir tome VII, p. 100.

Les travaux des récents commentateurs nous ont fait voir que cette méthode expéditive de traiter la philosophie critique n'est pas acceptable... Je suis loin de soutenir que Kant a produit un système final de philosophie qui n'admet aucun développement et doit être docilement accepté; tout ce que je pense, c'est que Kant, avec des imperfections et même quelques contradictions, a exposé une philosophie qui doit être regardée moins comme une rivale de la psychologie anglaise que comme une théorie qui la dépasse. »

Dans les « Notes et discussions, » M. Bain présente quelques observations sur les *Statistics of mental imagery* de Galton (analysés ici, tome X, p. 236). Il loue le projet d'étendre de plus en plus à l'esprit humain la méthode des sciences physiques, — observation, expérimentation, induction; — mais il se demande si Galton a réellement fait une œuvre profitable pour la psychologie ou si ses recherches ne doivent pas rester pour une grande part dans le domaine de la statistique. Il lui reproche aussi de poser des questions vagues auxquelles il y a plusieurs manières de répondre suivant la position des individus. Enfin il fait remarquer « qu'un fait ou une loi psychologique suppose la réunion de *deux* particularités : par exemple, l'observation d'une mémoire visuelle bonne ou mauvaise devient de la psychologie, du moment où cette propriété est liée à une seconde propriété comme cause, conséquence, condition, concomitant; et alors seulement. »

THE JOURNAL OF SPECULATIVE PHILOSOPHY.

July, October 1880.

Cette Revue, qui depuis sa fondation (1867) paraissait à Saint-Louis (Missouri), se publie maintenant à New-York, chez Appleton and C°.

L'article le plus important de ces deux numéros nous paraît celui de M. Payton Spence, intitulé *Une nouvelle théorie de la conscience.* Entre la conscience et le monde des phénomènes, la séparation semble abrupte : la science n'a trouvé aucun moyen de la combler. Et cependant la philosophie contemporaine croit à l'unité des choses, de même que la science contemporaine vise à une vérification de cette conception philosophique : la continuité des phénomènes de la matière et de l'esprit.

Dans l'évolution de la terre, il y a eu nécessairement un temps où la conscience n'existait pas, et, quelque effort qu'on fasse pour expliquer le passage lent et graduel de l'inorganique à l'organique, il est indéniable que, pendant une période de temps indéfini, la nature a dû être complètement inconsciente, tandis que, depuis une certaine époque, il y a eu une succession continue de conscience; ou, pour nous en tenir à l'état de choses actuel, nous voyons que tout ce qui est au-dessous d'un certain type indéfini de structure organique est complètement

inconscient, que tout ce qui est au-dessus est conscient. Comment la conscience est sortie de l'inconscient, la science ne l'explique pas. La conscience n'a donc pas jusqu'ici de genèse scientifique, et la difficulté de la découvrir est si grande que les hommes de la plus haute culture scientifique tendent toujours à tomber ici dans une explication théologique et admettent un création spéciale.

Cependant la conscience existe; elle a eu son commencement historique, et elle doit avoir eu son commencement paléontologique. Si la science ne peut en justifier l'existence, c'est parce que ce terme a été trop exclusivement restreint à la vie animale. Dans notre recherche de la conscience, nous n'avancerons en rien, tant que nous n'aurons pas découvert un état — un état de quelque chose — dans le sens vrai du mot. Réduisons donc par la pensée la matière à sa forme la plus simple, celle de l'atome. Tant que l'atome reste à l'état de matière, il est dans ce qu'on peut appeler « un état négatif ». Remarquons qu'il nous importe très peu que l'atome soit en mouvement ou en repos, car l'un et l'autre ne sont que des changements de rapport, de position entre la matière et la matière; mais ils n'ont rien à voir avec l'état ou les états de la matière qui est ainsi en mouvement ou en repos. Supposons donc deux atomes dans cet état négatif (mouvement ou repos, peu importe) : ils se rencontrent, il arrive quelque chose au moment de leur collision. Il s'agit bien entendu non du changement de mouvement, mais de quelque chose qui arrive dans la matière même qui constitue les atomes; et ce nouvel état de la matière, nous pouvons, par opposition à l'autre, l'appeler « état positif ». Si l'on demande quelle est la nature physique de ce quelque chose qui arrive dans la matière au moment de la collision atomique, on doit dire que la réponse n'est pas possible, puisqu'on n'a pas encore déterminé ce qu'est la matière en elle-même; que d'ailleurs cette réponse n'est pas urgente; que la seule chose importante, c'est que la matière soit susceptible de deux états, qui sont strictement l'opposé l'un de l'autre. Comme deux négations s'excluent et s'expliquent réciproquement, l'auteur en conclut « que, dans l'acte de la collision atomique, la matière entre dans la conscience, perd son aspect matériel, n'est plus descriptible en termes de matière, de sorte qu'en fin ce compte matière et conscience sont identique. »

Ces deux états de la matière, positif et négatif, répondent à la conscience et à l'inconscient. Ce principe posé, l'auteur y ajoute plusieurs remarques, dont nous ne donnerons que les principales :

Herbert Spencer a essayé de montrer que la dernière unité de la conscience doit être analogue à ce que nous appelons un choc nerveux. L'auteur admet cette thèse, à condition qu'on remplace le mouvement par la collision atomique.

La conscience fait partie du domaine de la science; mais la science ne peut constater que des rapports. La théorie courante est que le mouvement et la conscience ont un rapport intime de cause à effet. Nous avons vu que cela n'est pas possible : entre la conscience et le mouve-

ment, il y a la collision atomique, qui est l'antécédent invariable et inévitable de la conscience.

La difficulté insoluble : Comment l'esprit et la matière peuvent-ils agir l'un sur l'autre? n'a pas même lieu d'être posée dans la présente théorie.

L'esprit est un composé de rapports; mais notre théorie, dit l'auteur, montre très bien comment peuvent se former des rapports ou états complexes. Si l'atome C est au même moment en collision avec A et B, l'état qui en résultera ne sera pas le même que s'il y avait collision avec A et B séparément : on comprend, en compliquant les données, comment peut se former une pénétration réciproque et une complication des états de conscience.

L'auteur montre que sa théorie s'accorde avec l'opinion, généralement admise de nos jours, que nos perceptions ne sont que les signes des choses, et finalement il identifie la conscience avec la force.

Reste une dernière question : Qu'est-ce que la matière? Nous avons vu que c'est ce quelque chose dont les modifications sont des états de conscience. Mais il faut admettre alors que, dans leur fond, conscience et matière sont identiques; sans quoi ils ne seraient pas convertibles l'un dans l'autre. « Pour chaque individu, la matière consiste en toutes ces forces (ou états de conscience) qui heurtent (*impinge*) sa conscience de manière qu'il les réalise comme quelque chose de distinct de lui. »

Hutchison Stirling. *Critique des principaux principes de Kant* (2 articles). — Cette critique, déjà commencé dans les numéros précédents, est faite d'un point de vue hégélien et s'attaque surtout à la théorie du schématisme, que l'auteur rejette complètement.

J. Watson. *Les principes du jugement de Kant.* — Fragment d'un ouvrage que l'auteur compte publier prochainement sous le titre de *Théorie de la connaissance de Kant.* M. Watson combat les conclusions de Stirling. Dans son ouvrage, il se propose de défendre la philosophie critique contre la psychologie empirique et de montrer cependant que la théorie de Kant doit être débarrassée de certaines hypothèses contestables qui en détruisent l'unité.

H.-K. Jones. *Esquisses philosophiques, cosmologiques, théologiques et psychologiques.* — Travail vague dont nous ne voyons rien à tirer.

G. Spencer Bower. *L'élément philosophique dans Shelley.* — Article intéressant, d'un caractère semi-philosophique, pour montrer que Shelley, après avoir été un disciple du matérialisme français (des encyclopédistes), adopta ensuite une sorte de panthéisme matérialiste et subit finalement l'influence de Berkeley, sans admettre un Dieu personnel (panthéisme idéaliste).

Ces deux numéros contiennent en outre :

Kant. *Anthropologie* (trad.). — H. Grimm. *Raphaël et Michel-Ange* (trad.).

THE PLATONIST.

Tel est le titre d'une nouvelle Revue qui se fonde aux Etats-Unis et dont nous traduisons littéralement le programme : il est adressé « Aux amis de la Philosophie ».

« Ce périodique mensuel est spécialement consacré à la diffusion de la philosophie platonicienne dans toutes ses phases. Dans ce siècle dégénéré qui fait l'apothéose des sens, qui a l'absurdité de considérer le matérialisme comme une philosophie, qui popularise la folie et l'ignorance, qui montre réalisé dans les actes de millions d'hommes le dicton : « Gagne de l'argent, bois, mange, amuse-toi, car nous mourrons demain ; » il est nécessaire qu'un journal se fasse l'interprète sincère, hardi, intrépide de la philosophie platonicienne, — philosophie totalement destructive du sensualisme, du matérialisme, de la folie et de l'ignorance. Cette philosophie reconnaît l'essence immortelle et la divinité de l'âme humaine ; elle met le bonheur suprême à s'approcher de l'Un absolu et à s'unir avec lui. Sa mission est de soulager l'âme des liens de la matière, de la conduire à la vision de l'être véritable, des images à la réalité, en un mot de la vie sensible à la vie intellectuelle.

The Platonist contiendra : 1° des articles originaux, revues et commentaires ; on s'occupera surtout de l'explication et de l'application pratique de la morale platonicienne ; on démontrera qu'il y a des choses plus dignes de l'étude et du temps d'un être intelligent que la politique, les amusements et l'argent ; — 2° des traductions des écrits de philosophes platoniciens ; plusieurs de ces précieux ouvrages sont encore inconnus même des érudits ; — 3° la réimpression d'ouvrages épuisés ; on s'occupera spécialement de publier de nouveau les écrits de Thomas Taylor, le plus pur platonicien des temps modernes ; — 4° des esquisses biographiques des héros de la philosophie.

Le directeur s'efforcera de rendre *The Platonist* intéressant et utile pour le penseur, l'érudit et le philosophe. »

Th. M. Johnson.

Osceola (Missouri).

Dans l'*Athenæum* du 30 octobre 1880, M. Frédéric Pollock, dont l'important travail *Spinoza, his life and philosophy* sera bientôt étudié ici, expose le résultat de ses dernières recherches sur les manuscrits de Spinoza. Sur le conseil du Dr B. Auerbach, il a cherché s'il n'existerait pas dans les archives de la Société royale de Londres des parties inédites de la correspondance de Spinoza avec Oldenburg, premier secrétaire de cette Société. Il n'a découvert que deux lettres autographes déjà publiées (VI et XV). Mais il a noté beaucoup de variantes,

dont il donne des exemples et qu'il doit communiquer à MM. Land et Van Vloten pour la nouvelle édition de Spinoza qu'ils préparent sous le patronage du Comité hollandais. « Ces variantes, dit M. Pollock, tendent à montrer que Spinoza écrivait le latin avec quelque difficulté et quelque embarras, quoique beaucoup plus facilement que le hollandais. C'est une question curieuse, mais insoluble, de savoir si à la fin de sa vie, Spinoza pensait et élaborait ses idées en espagnol ou en portugais, langues qu'il avait peu ou point l'occasion de parler, étant depuis longtemps retranché de la société des Juifs. »

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

E. DE ROBERTY. *La Sociologie.* In-8. Paris, Germer Baillière. (Bibliothèque scientifique internationale.)

M. VERNES. *Mélanges de critique religieuse.* In-12. Paris, Fischbacher.

F. LABOUR. *M. de Montyon, d'après des documents inédits.* In-12. Paris, Hachette.

RÉVILLE (Albert). *Prolégomènes de l'histoire des religions.* In-8. Paris, Fischbacher.

Cinquante ans de liberté. Tableau du développement intellectuel de la Belgique. 2e fascicule : L'enseignement. — L'économie politique. In-8. Bruxelle, Weissenbruch.

P. MAHAFFY. *Descartes.* In-12. Blackwood, Edinburgh and London. (Philosophical Classics for English readers.)

E. FERRI, *Dei limiti fra diritto penale ed antropologia criminale.* In-8. Torino, Roux e Favale. (Broch.)

A. PAOLI. *Hume e il principio di causa. Parte prima.* In-12. Firenze, Lemonnier.

BONELLI. *Del limite essenziale che separa la Sociologia dalla Biologia.* In-8 (brochure). Firenze.

L. LUCIANI. *La Fisiologia e la scienza sociale : discorso inaugurale.* In-12. Siena, Lagzeri. (Broch.)

Dr M. PANIZZA. *La Fisiologia del sistema nervoso nelle sue relagioni coi fatti psichici.* In-8. Roma, Mangoni.

Le propriétaire gérant,
GERMER BAILLIÈRE.

Coulommiers. — Typographie PAUL BRODARD.

LA
PHILOSOPHIE EN ÉCOSSE AU XVIIIe SIÈCLE
ET LES ORIGINES
DE LA PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE

L'histoire de ce qu'on a appelé non sans quelque raison l'Ecole Ecossaise n'est plus en France un sujet neuf. Elle a été une matière de prédilection pour les plus distingués des philosophes de l'Ecole spiritualiste ; les *Fragments* de Royer-Collard, l'*Introduction* de Jouffroy à l'œuvre de Reid avec les précieux documents qui y sont joints (notamment la *Vie de Reid* par Dugald-Stewart) (1818-1836), la *Critique de la philosophie de Reid* par Ad. Garnier (1840), le *Cours* de V. Cousin professé en 1819 et 1820, publié vingt ans après et qui est peut-être l'ouvrage qui lui fait le plus d'honneur, enfin les remarquables articles que M. de Rémusat a insérés dans la *Revue des Deux-Mondes* sur l'Ecole écossaise, sur Shaftesbury son précurseur, et Hamilton, son dernier représentant, offrent à ceux qui veulent étudier cette branche si vigoureuse de la philosophie anglaise des ressources presque suffisantes. Les articles de M. de Rémusat en particulier ne laissent que peu à désirer aux plus exigeants pour l'abondance et la précision des renseignements historiques ; ils nous présentent un côté de l'histoire que V. Cousin avait un peu négligé, la vie écossaise, le milieu social d'où cette philosophie vraiment originale s'est peu à peu dégagée, le mouvement politique et religieux auquel le mouvement intellectuel des universités écossaises se rattache étroitement. Mais cet exposé, pour être vivant, ne cesse pas d'être philosophique; il embrasse dans des vues d'ensemble, avec une grande aisance et une grande lucidité, cette phase si complexe de l'histoire des idées qui, depuis le commencement du siècle dernier jusqu'au milieu du nôtre, prépare par tant de noms éminents et tant de curieux ouvrages l'avènement de la philosophie anglaise contemporaine. Un vif sentiment des nuances, une critique qui craint de trop abonder dans son propre sens et fait sur elle-même un con-

tinuel retour, une conviction ferme qui semble se concilier avec une entière liberté de jugement : tels sont les caractères, tels sont les charmes de cette série d'études, à qui il n'a manqué, pour obtenir la même fortune que le *Bacon*, le *Saint Anselme* et l'*Abailard*, que d'être réunies en un seul volume et mises à la portée d'un public plus étendu.

Nous ne songerions donc pas à revenir sur un sujet qui semble épuisé, si un Ecossais n'avait cru nécessaire d'y revenir lui-même et n'avait publié récemment une très volumineuse et très minutieuse étude « biographique, analytique et critique » sur la *Philosophie écossaise*. L'auteur, M. Mac Cosh, est à la tête d'un collége américain, à Princeton. Il s'est déjà fait connaître par plusieurs ouvrages de philosophie et d'apologétique. Sa réfutation de la théorie de l'évolution appliquée à la genèse de l'esprit (*Les Intuitions de l'esprit*) passe pour la seule tentative sérieuse faite dans les pays de langue anglaise pour lutter contre le courant d'idées de plus en plus dominant. Sa compétence philosophique est donc incontestable; mais la philosophie n'est pas pour lui un but, c'est un moyen; zélé chrétien avant tout, presbytérien fervent, il est principalement préoccupé, ici de défendre les « vérités fondamentales » qui sont comme les remparts extérieurs du dogme, là d'élever un pieux monument en l'honneur de l'Église presbytérienne d'Ecosse, à qui la philosophie de ce pays a dû, suivant lui, ses génies les mieux inspirés et le plus pur de sa gloire. « Je suis fier, je l'avoue, dit-il, des éloges adressés à l'Ecosse non seulement par Cousin mais aussi par Jouffroy et Rémusat. Mais ces philosophes n'ont pas vu, après tout, où gît la force particulière de la nation écossaise; elle ne se trouve pas dans ses systèmes de philosophie morale, elle est dans sa religion, dont le caractère élevé de sa philosophie n'est que le reflet. » Animé par ce pieux désir, M. Mac Cosh s'est livré à des recherches patientes, et il a recueilli une multitude de lettres, de documents, de traditions qui font revivre l'Ecosse du XVIIIe siècle et nous montrent par le détail les rapports multiples qui ont uni en effet l'Eglise et l'Ecole, la théologie et la philosophie en cette époque et dans cette contrée. Ces cinquante monographies qui passent sous nos yeux les unes après les autres nous font elles mieux saisir que les articles de M. de Rémusat le mouvement philosophique écossais dans son ensemble; la prétention de renouveler par le côté biographique une histoire très suffisamment connue en somme ne devait-elle pas nécessairement entraîner l'auteur à charger son livre d'une multitude de détails insignifiants? Y avait-il opportunité enfin à rentrer de nos jours autrement que comme spectateur désintéressé

dans les discussions religieuses du dernier siècle et à recommencer par exemple le procès fait aux tendances incrédules de Hume par l'orthodoxie de ses contemporains? Nous nous contentons de poser ces questions en passant; que le livre soit inférieur ou non à ceux qui l'ont précédé pour le choix et l'ordonnance des matériaux, qu'il ait été ou non à propos d'écrire l'histoire d'une école philosophique au point de vue d'une confession particulière, c'est ce qui n'a qu'une importance relative; les renseignements contenus dans cette œuvre consciencieuse sont assez notables et assez nouveaux pour que nos lecteurs prennent intérêt à en lire un résumé rapide, conçu, comme on va le voir, à un tout autre point de vue et renouvelé par l'étude des ouvrages originaux.

L'Angleterre du XVIIIe siècle, riche en savants de toutes sortes, n'a guère d'autre philosophe que le médecin Hartley; Berkeley est Irlandais, comme on sait. Toute l'activité philosophique de la Grande-Bretagne, depuis Locke jusqu'à Stuart Mill, est donc confinée en Ecosse. L'Ecole écossaise, dissidents et fidèles compris, forme la transition entre le déisme du XVIIe siècle et le positivisme du nôtre; c'est donc en elle qu'il faut chercher le premier germe de ce vaste corps de doctrines qui s'est developpé depuis vingt ou trente ans en Angleterre et qui exerce sur le continent une si considérable influence. Tel sera en réalité l'objet de cette étude.

La population écossaise, au commencement du XVIIIe siècle, était encore à demi barbare. Sur les confins entre les hautes et les basses terres, les « Celtes » se livraient impunément au pillage des troupeaux et levaient des tributs. Même dans les districts les plus favorisés du sud, les héritages étaient mal clos et mal cultivés; faute de routes, les transports s'exécutaient à dos de cheval. Le paysan, peu nourri, vêtu de lainages de couleur naturelle, logeait dans des taudis dont la terre nue formait le sol, où le foyer était fait de quelques pierres au milieu d'une pièce unique et dont le toit ouvert donnait passage à la fumée. Les plus grossières superstitions régnaient dans cette population, profondément ignorante; des maladies nerveuses, qui agitaient fréquemment ces corps chétifs, y passaient pour le signe de possessions démoniaques : des sorciers étaient souvent traduits par le cri public devant les magistrate, et ceux-ci épuisaient en vain d'année en année contre les *jeteurs de sorts* les supplices les plus rigoureux.

Aucun état mental n'est plus propice à l'exaltation religieuse. Un siècle et demi auparavant, les prédications de Wishart et de Knox

avaient été accueillies avec enthousiasme dans ces campagnes désolées. Des persécutions permanentes contraignirent ces hommes rudes et qui n'avaient rien à perdre à s'unir par un lien politique pour la défense de leur foi. A maintes reprises, en souvenir sans doute de leur ancienne organisation par *clans*, nous les voyons former des *covenants* auxquels prennent part les paroisses les plus lointaines. Le premier covenant est signé en 1557, pendant la fuite de Knox. On est toujours prêt à le renouveler. Sous les Stuarts, l'exaltation est à son comble : Charles Ier ayant tenté d'imposer un évêque et un rituel, le prélat est chassé de la cathédrale de Saint-Gilles, à Edimbourg; le peuple tout entier se soulève. Le 28 février 1638, en présence d'une multitude frémissante qui remplissait l'église et le cimetière de Grayfriars, un nouveau covenant est adopté. « Sur la pierre d'une tombe qui servait de table, des milliers de signatures sont apposées à ce document, au milieu des sanglots des uns et des cris de joie des autres. » Le mouvement s'étend à tout le pays. On sait le rôle que jouèrent les milices presbytériennes dans la révolution qui suivit. La restauration accomplie, il fallut trente ans de supplices pour réduire la résistance des presbytériens à l'établissement de l'Eglise épiscopale. Plus de cent victimes de tout rang furent enterrées dans ce cimetière de Greyfriars, où le covenant avait été signé. 18 000 morts violentes méritèrent à cette période le nom sous lequel elle est encore connue en Ecosse : *the killing time*, le temps de la tuerie. Quand eut lieu la révolution de 1688, l'Écosse se retrouva aussi attachée à ses prêtres de paroisses, aussi défiante vis-à-vis des ecclésiastiques intrus ou ralliés, toujours prête à ces luttes sanglantes, qui étaient depuis si longtemps l'ordinaire de sa vie; mais ni le nouveau pouvoir n'avait l'envie de les provoquer, ni la nouvelle génération d'ecclésiastiques ne se sentait le goût de les soutenir : il fallut se résigner à la paix.

Au contact des prélats politiques et des prêtres plus raffinés que l'Eglise Etablie avait envoyés d'Angleterre, par lassitude aussi, et en raison soit du bien-être croissant, soit des lumières peu à peu répandues, les mœurs des villes s'étaient adoucies, un souffle de tiédeur était passé sur les vieilles universités écossaises, où les pasteurs continuaient de se recruter. Au grand scandale des puritains de vieille roche, la science et le beau langage commençaient à être de mode parmi les prêtres, ces lumières du jour (new light), comme l'avaient été chez leurs prédécesseurs l'inflexibilité dogmatique et les prédications enflammées. L'*Essai* de Locke et les ouvrages des latitudinaires répandaient çà et là un esprit de tolérance inconnu jusqu'alors, et la religion naturelle, la morale fondée sur la raison rem-

plaçaient dans les conversations comme dans l'enseignement de la chaire les mystères tirés de l'Evangile. Pour ces chrétiens, épris de sagesse mondaine, le scandale de la croix perdait peu à peu de ses charmes.

L'affranchissement ne se faisait pas cependant sans luttes. Fort de la complicité de la nation, le vieux parti résistait, et même intérieurement les consciences étaient combattues. Qu'on ne l'oublie pas, c'est au sein de l'Eglise, seule occupée de science et de philosophie, que le mouvement latitudinaire se répandait; les universités étaient en somme plus semblables à nos séminaires qu'à nos écoles, et pendant un siècle la spéculation y devait garder le caractère ecclésiastique qu'elle avait eue à l'origine. Dans les institutions comme dans les esprits, il y avait juste assez de liberté pour qu'une philosophie se développât; il n'y en avait pas assez pour que cette philosophie rompît même timidement avec le dogme.

Voilà pourquoi l'école écossaise fut toujours très circonspecte. Elle a vécu dans un petit nombre d'universités, rares foyers d'activité intellectuelle qui restaient isolés au milieu de l'obscurité environnante, asiles où l'on s'essayait timidement à la spéculation au sein d'une nation honnête, mais à l'esprit étroit et fanatique. Ceux dont les noms l'ont illustrée, fils de pasteurs, pasteurs eux-mêmes en même temps que professeurs à l'Université ou précepteurs dans les familles nobles, n'avaient en dehors de l'Eglise aucun moyen d'existence et devaient compter avec l'orthodoxie de leurs paroissiens et de leurs pupilles, toujours prête à s'alarmer. Quand Hutcheson donna pour remplacer son père, atteint d'un léger rhumatisme, son premier sermon dans une paroisse des environs de Dublin, les trois quarts de son auditoire quittèrent le temple avant la fin du discours, et son père, qui sur l'invitation d'un rayon de soleil venait au-devant de lui, rencontra les paroissiens révoltés, fort mécontents du jeune philosophe. Il avait dit que les païens eux-mêmes pouvaient être sauvés s'ils suivaient la lumière de leurs consciences! Cela sentait la nouvelle école, et les doctrines du *New light* n'étaient pas faites pour leur plaire. C'était un vieil Ecossais qui parlait ainsi. Toute l'Ecosse pensait de même. Plus tard, dans les élections universitaire, les orthodoxes les plus médiocres l'emportèrent presque toujours sur les philosophes les plus illustres, et on sait que Hume brigua en vain une chaire officielle soit à Edimbourg, soit à Glascow.

Encore était-ce en un temps de confiance et de liberté relatives que Hume se risquait à ambitionner cet honneur. Après cette première génération qui avait subi l'entraînement du déisme à son apogée, qui avait ressenti le contre-coup des doctrines émises par

les Locke, les Tyndal, les Collins, les Dodwel, les Shaftesbury, et comptait des hommes comme Hutcheson, Hume et Adam Smith, l'ami de Hume, une seconde génération suivit de près (Beattie, Stewart) qui, sur les traces de son patriarche, Thomas Reid, s'efforça de ramener la philosophie à la foi. Le siècle à son déclin nous fait assister à une véritable réaction religieuse et, par une conséquence inévitable, à la décadence de la philosophie écossaise. C'est seulement au commencement du XIXe siècle que l'Ecole se relève, en même temps qu'elle s'affranchit de la tutelle ecclésiastique, avec James Mill, Brown et Hamilton. Alors elle se dissout.

Tel est le caractère dominant de l'Ecole. Si l'on en excepte Hume, qu'elle repoussa tout en l'admirant, elle est traditionnaliste; elle s'en repose sur l'autorité pour la théologie et la métaphysique. En paix de ce côté, elle se livre avec ardeur à l'analyse de l'esprit humain, à laquelle le génie de la race et l'exemple de Locke la convient; rien ne la détourne de l'observation intérieure et de l'étude des conditions de la vie civile, qui sont ses objets de prédilection. Jusqu'à la fin, elle a ce genre de hardiesse, assez fréquent chez les croyants résolus, qui consiste à marcher avec d'autant plus de décision au-devant de la vérité scientifique qu'on la sait d'avance inoffensive pour la foi. Les demi-croyants n'ont pas de ces témérités.

PREMIÈRE PÉRIODE : HUTCHESON, ADAM SMITH, HUME.

Entre Locke et le déisme anglais d'une part, et les philosophes écossais de l'autre, Shaftesbury forme comme le trait d'union. Sans abandonner les principes généraux de Locke, qui assuraient à la philosophie vis-à-vis de la théologie la plus large indépendance, il donne le signal d'une réaction contre sa doctrine fondamentale des idées *acquises*. Il l'accuse d'avoir, par cette théorie qui fait des idées un produit de l'art et de la coutume, « renversé tous les fondements de la morale, détruit l'ordre et la vertu dans le monde » (*Lettres*). C'est aux anciens qu'il emprunte les éléments d'une philosophie destinée à remplacer celle de Locke. Qu'on imagine un mélange des idées exprimées par Cicéron dans le *De finibus* et le *De officiis* sur les principes de l'activité sociale, des vues demi-académiques et demi-stoïciennes que Virgile sème çà et là dans ses œuvres, et des enseignements moraux de l'Evangile; qu'on y ajoute les réflexions quelquefois profondes d'un homme d'Etat libéral, et l'on aura la philosophie de Shaftesbury, combinaison vraiment originale par la diversité des éléments qui s'y rencontrent et s'y harmonisent.

sorte de panthéisme adouci de platonisme et pénétré de sentiments chrétiens, très moderne malgré tout et d'accord avec l'esprit le plus avancé du XVIIIe siècle. L'importance de ses *Essais*, au point de vue où nous sommes placés, est considérable. Ecrits « à la française », avec une certaine désinvolture aristocratique, tout pleins de vigoureuse dialectique, mais assaisonnés de nombreuses digressions où éclatent l'affectation et l'emphase des *virtuoses* à la mode, ils passèrent pour des modèles dans les universités écossaises au commencement du siècle. Hutcheson, le fondateur de la philosophie écossaise, leur fit de larges emprunts, qui s'insinuèrent dans les écrits de Turnbull, le maître de Reid. A son tour, Hume les imita et y puisa le germe à la fois de son scepticisme et de son naturalisme. Le fond même de la philosophie écossaise est plein d'idées, de questions, de locutions qui viennent évidemment de cette même source.

Shaftesbury nous avertit lui-même que son scepticisme n'est qu'une décoration extérieure, un emblème de philosophie mondaine destiné à servir de signe de ralliement aux esprits émancipés en présence de la cohorte, nombreuse encore, des fanatiques et des « enthousiastes » religieux. Il est dogmatique. Son ambition est de fonder une philosophie non pas irréligieuse, mais indépendante, qui puise dans la raison de nouvelles armes pour défendre la religion et la morale naturelles. Le scepticisme, pense-t-il, a beau jeu avec une philosophie qui demande des preuves de tout. L'esprit ne peut se justifier lui-même. Il doit admettre sans discussion son existence et la légitimité de ses opérations essentielles. « *Je prends mon être à crédit*, » dit Shaftesbury (*Mélanges*, p. 150, vol. III). C'est la condition de la pensée et de la vie. Une fois ce postulat accepté, une fois que l'esprit s'est ainsi posé comme existant en droit et en fait avec sa constitution native, l'essor est donné à l'action que le scepticisme paralysait : « Nous ne craignons pas d'agir aussi résolument sur la simple supposition que nous sommes, que si nous l'avions démontré sans réplique au gré des Pyrrhoniens. » Or le but de la philosophie est de régler la vie, de discipliner l'action. Elle manque à son rôle quand elle est incapable d'établir la morale sur ses bases naturelles, c'est-à-dire en s'appuyant sur les impulsions et les idées primordiales de l'esprit humain.

S'étudier soi-même est donc le commencement de la philosophie. S'étudier par l'observation et l'expérience ; car, « s'il est nécessaire à quiconque veut utilement philosopher de connaître la partie métaphysique de la philosophie, » il suffit de la connaître « assez pour être convaincu qu'on n'y peut trouver ni lumières ni sagesse » (p. 149, tome III). Malheureusement, l'analyse de l'esprit est dé-

laissée. « Peu de gens se sont occupés à anatomiser l'âme, et c'est un art que personne ne rougit d'ignorer parfaitement. » Cependant « l'esprit a pour ainsi dire ses parties, et ses parties ont leurs proportions. Les dépendances réciproques et le rapport mutuel de ces parties, l'ordre et la connexion des penchants, le mélange et la balance des affections que forment le caractère, sont des objets faciles à saisir par celui qui ne juge pas cette anatomie intérieure indigne de quelque attention » (p. 83, tome II). Là est la source de toute certitude en morale, et quand nos penchants et nos affections seront bien connus, comme cette connaissance est la plus claire de toutes et que, rêve ou réalité, la vie se compose des passions et des émotions ressenties, la science des mœurs atteindra la certitude des sciences exactes; elle méritera le nom d'*Arithmétique morale* (p. 164, tome II).

Il y a dans l'esprit des principes, c'est-à-dire des penchants qui nous portent invinciblement à croire certaines choses, à rechercher certains objets. Tels sont les principes du beau, du juste et de l'honnête. « La question est de savoir si ces principes viennent de l'art ou de la nature » (p. 329, tome I) et non, comme Locke l'a dit, en jouant *misérablement* sur le mot d'inné, s'ils apparaissent dans l'esprit avant ou après la naissance, à tel moment ou à tel autre de la vie (Lettre VIII). La réponse n'est pas douteuse. De même que les animaux ont certaines impulsions, certaines *préconceptions* qui les éclairent et les guident dans la mesure où cela est nécessaire pour la conservation de leur espèce, de même l'homme a dans l'esprit des penchants et des principes qu'il doit à l'enseignement de la nature et qui sont antérieurs « à tout art, à toute culture et à toute discipline. » L'esprit croît spontanément avec tous ses principes comme le corps avec tous ses organes, et c'est la nature qui nous apprend l'usage des uns et des autres. Ces dispositions natives portent dans le langage de Shaftesbury le nom de *sens*, on sait quelle fortune la théorie et le mot ont eue dans la philosophie écossaise.

Parmi les penchants les plus nécessaires à la conservation de l'espèce humaine se trouvent les penchants sociaux, ceux-là mêmes qui assurent l'accomplissement de la vertu dans le monde. « L'homme est naturellement sociable, et la société lui est naturelle, » comme à un grand nombre d'animaux. « Si manger et boire sont des choses naturelles, c'en est une aussi d'aller en troupe. S'il y a quelque chose de naturel dans l'affection conjugale, l'affection pour les enfants, qui sont une suite de l'union des deux sexes, est certainement tout aussi naturelle; il en est de même de l'amitié qui se trouve entre les enfants eux-mêmes, en tant qu'ils sont liés par le sang et qu'ils vivent ensemble, élevés de la même manière et sous la même disci-

pline. Et voilà dès lors une *tribu* formée, un *public* reconnu... » (p. 95, vol. I). Ainsi il ne faut pas opposer ni même distinguer l'état de nature et l'état de société. L'*état* de nature ne mérite même pas ce nom; on y suppose l'homme dépourvu de police, exposé à toutes les violences, n'ayant avec aucun de ses semblables de liaison régulière ; une telle situation ne peut se supporter un seul instant; elle a été nécessairement passagère, si jamais elle s'est présentée : ce n'est pas là ce que l'on appelle un état. D'ailleurs le contrat qui d'après certains auteurs aurait fondé l'état social, n'était possible que si certains sentiments de fidélité et d'affection unissaient déjà les hommes. Enfin l'hypothèse d'un état de nature est radicalement absurde, parce que l'homme tel qu'il est ne peut exister en aucune façon comme espèce en dehors de la société. « La société a commencé avec la propagation, » et dès lors elle est contemporaine de l'homme même. Rien de plus sot que la maxime *Homo homini lupus*, qui serait, d'après Hobbes, la devise de l'homme naturel; car « *les loups sont bons pour les loups :* chez eux, les deux sexes concourent également à nourrir et élever les petits, et cette union subsiste toujours. Ils s'avertissent par leurs hurlements pour s'attrouper, et de là ils vont chercher et attaquer leur proie » (p. 253, t. I). Aucune espèce animale n'a pu, pas plus que l'espèce humaine, subsister sans un commerce mutuel plus ou moins prolongé. Chez quelques-uns, l'union est permanente et figure une sorte de société politique. « Peut-être » même « est-il heureux pour le genre humain que, quoiqu'il y ait tant d'animaux qui se rassemblent naturellement par affection et pour avoir compagnie, il y en ait si peu qui soient forcés ou engagés par certains avantages à se liguer étroitement pour former une sorte d'état... Si la nature avait donné le même système économique (celui des castors et des abeilles) à un aussi puissant animal que l'éléphant par exemple et l'avait rendu d'ailleurs aussi fécond que ces petites espèces le sont ordinairement, le genre humain se serait peut-être trouvé dans de grands embarras. » La société humaine et celle des animaux sont des faits de même ordre (p. 170, III); l'une et l'autre sont l'œuvre de la nature, et la différence qu'il y a entre elles n'est due qu'à la supériorité de nos instincts, l'intelligence n'étant à vrai dire qu'un instinct supérieur (voir Hume).

Partant de ces principes, Shaftesbury montre avec succès, conformément à l'intention hautement déclarée de toute son œuvre, que le bien est quelque chose de réel, qu'il trouve dans la prospérité du corps social une valeur objective, et que le beau moral, c'est-à-dire l'ordre, participe à ce caractère ; il établit de même que la bonté dans les créatures sociales résulte des dispositions et des affections

qu'elles éprouvent vis-à-vis de la société dont elles font partie, en sorte qu'une créature bonne est celle qui veut et procure le bien de son groupe ; que cependant cet attachement au bien collectif n'est pas opposé aux intérêts de l'individu, celui-ci ne pouvant être heureux que s'il suit sa nature et participe au bonheur de ses semblables ; que le méchant est malheureux, parce qu'il est séparé de la chaîne des êtres, et qu'au contraire l'homme vertueux, qui sympathise avec le génie de l'univers, qui ne fait qu'un avec ses concitoyens dans une même âme nationale, jouit des plaisirs les plus vifs et les plus constants dont notre nature soit capable, parce que les émotions sont d'autant plus fortes qu'elles sont partagées par un plus grand nombre (p. 149-172, tome III, et p. 13, tome I). Il tire de ces prémisses une condamnation discrètement exprimée, mais radicale quant au fond, de la vertu telle que le christianisme l'entend, vertu tout individuelle et toujours intéressée, dans laquelle les amitiés particulières, le zèle pour le bien public et l'amour de la patrie n'occupent qu'une place inférieure. S'élevant jusqu'à la théologie, il apprécie sévèrement non seulement les religions de haine et de vengeance, mais aussi les doctrines suivant lesquelles le bien est le produit de la volonté arbitraire de Dieu, et il insiste sur cette vérité que c'est par la bonté naturelle, par l'amour désintéressé que nous inspire la vie sociale, que nous avons quelque idée de la bonté et de la justice en Dieu. L'âme du monde, le *génie de l'univers*, n'a point en effet de volontés ni d'intérêts contradictoires et veut le bien de toute créature. Shaftesbury cependant est moins heureusement inspiré quand il examine les conditions psychologiques de la vertu dans l'homme. Tantôt il la fait dépendre de la *réflexion*, d'une connaissance claire et distincte : 1° de l'avantage public; 2° de la beauté des actions dans leur rapport avec l'ordre universel. Tantôt il en place l'origine dans les impressions spontanées d'un *sens moral* sur lequel « les sujets intellectuels et moraux agissent à peu près de la même manière que les êtres organisés sur les sens » (p. 29, tome II). Quoi qu'il en soit, l'histoire ne saurait jeter une trop vive lumière sur une philosophie qui, au début du XVIIIe siècle, proclame la dépendance de la morale par rapport à la sociologie, fait ressortir avec force le rôle des penchants sympathiques dans la formation et la conservation des sociétés, et rattache la moralité humaine à l'ensemble des phénomènes de la nature, en montrant qu'elle est de même ordre que les sociétés animales. Le caractère noblement naturaliste de la morale et de la politique chez les philosophes que nous allons étudier, leur bel idéal de vertu humaine, puisé dans l'observation psychologique, toutes ces doctrines, en un mot, qui aboutiront dans leur

développement ultérieur à la morale évolutionniste, remontent à Shaftesbury, et par lui, malgré l'antagonisme réel des deux systèmes, au maître de ses premières années, à Locke, le grand ancêtre de la philosophie anglaise (Cf. Marion, *Locke*, pages 128 et 129).

La philosophie écossaise naquit, nous l'avons dit, dans les universités. Celles-ci étaient au commencement du siècle sous l'empire de la scolastique. La *Logique* d'Aristote et les ouvrages de ses plus insipides commentateurs y faisaient le fond de l'enseignement. Une théologie abstruse, une métaphysique toute formelle, d'interminables dissertations sur l'être et la substance y tenaient lieu de philosophie. L'organisation des cours était fort imparfaite. Les professeurs devaient enseigner à la fois avec la philosophie tout le cycle des sciences; ils n'avaient ainsi le temps d'en approfondir aucune, et ce qui prouve le peu de goût avec lequel ils les étudiaient, c'est que ce long commerce avec les vérités positives ne paraît pas avoir exercé beaucoup d'action sur leur esprit, tout absorbé par des préoccupations morales. Une division du travail devint bientôt nécessaire; elle eut lieu à Glascow en 1727, au collège de Marischal (Aberdeen) dès 1723; mais Reid maintint l'ancienne coutume au collège du Roi (même ville) au moins jusqu'en 1753. Les élèves, d'autre part, étaient de tout jeunes garçons, incapables de pénétrer un enseignement philosophique difficile; les classes comprenaient jusqu'à cent élèves, et, s'il voulait soutenir l'attention de ce public d'écoliers, le professeur devait adopter une forme oratoire peu compatible avec l'analyse exacte. Ajoutons que dans les universités du sud, surtout à Glascow, de nombreux étudiants venaient d'Irlande passer sur les bancs deux ou trois ans : ils étaient renommés pour leur stupidité, et Reid se comparait, quand il leur parlait, à saint Thomas prêchant aux poissons. Comment de cet ensemble d'établissements scolaires aussi imparfaits sortit une école philosophique respectable en somme et qui a son importance dans l'histoire des idées, c'est ce que l'on ne comprendrait que difficilement, si l'on ne songeait que le personnel des professeurs assez nombreux, composé d'hommes instruits, tous versés dans la théologie et la morale, mis en communication fréquente par les échanges que faisaient entre elles les quatre universités, constituait un groupe éminemment propre à l'élaboration de doctrines philosophiques. Plusieurs sociétés ayant pour but spécial les discussions spéculatives s'étaient recrutées parmi eux; les ouvrages nouveaux y étaient signalés dès leur apparition et critiqués; peu à peu, ces sociétés se fondirent avec les cercles littéraires et politiques d'Edimbourg, et les universités entrèrent de plus en plus dans le courant du siècle. L'Ecosse devint, grâce à ses

professeurs, un foyer d'activité intellectelle et scientifique, brillant d'un éclat discret et qui ne risquait d'allumer aucun incendie, mais qui n'avait rien à envier aux autres centres d'études de l'Angleterre et du continent.

Glascow vit les premiers essais de spéculation indépendante. Là enseignait, vers 1727, Gershom Carmichaël, né à Londres (1672) pendant l'exil de son père, covenantaire enthousiaste. Lui-même était d'humeur ardente et quelque peu querelleuse, patriote dévoué d'ailleurs et toujours prêt à soutenir de sa bourse la cause presbytérienne contre les attaques des « papistes ». Son *Introduction à la logique* contient une étude déjà intéressante sur nos différentes classes du jugement et sur le fondement du syllogisme. Sa métaphysique a ce caractère original qu'il repousse les preuves de l'existence de Dieu présentées par Descartes et n'accepte que les preuves *à posteriori* tirées du spectacle du monde. Mais il rend surtout à la philosophie écossaise le service signalé de traduire Puffendorf et d'y joindre des commentaires personnels avec des extraits de Grotius [1]. Par là, l'idée d'un droit naturel, fondé sur la constitution de l'âme et de la société humaines, commence à se répandre dans les esprits; il est vrai que, au lieu de considérer le droit dérivé de la nature des choses comme antérieur à la volonté divine, il y voit l'expression de cette volonté même; c'était néanmoins un premier effort pour sortir de l'arbitraire en fait de morale et son eudémonisme théologique préparait l'eudémonisme pur des philosophes postérieurs.

Hutcheson, qui avait déjà professé à Dublin, lui succéda en 1729. C'est un esprit déjà plus libre. Les persécutions dont fut victime sous ses yeux son maître et collègue Simson, les vexations qu'il eut à subir lui-même de la part des orthoxes lui inspirèrent la haine des théologies étroites et l'affranchirent des superstitions littérales. Sans cesser d'être un croyant, il contribua pour une part considérable à rendre ses compatriotes indifférents aux accessoires du culte et tolérants en matière de dogme. La science de l'homme lui doit deux choses; une tentative de psychologie expérimentale, un essai d'esthétique et de politique rationnelles. Nous ne parlerons pas de sa métaphysique, simple reproduction de la théologie du XVIe siècle.

Le propre des Ecossais comme psychologues est d'oublier ou de méconnaître les divisions antérieurement acceptées et, dans leur zèle quelque peu naïf à enregistrer les phénomènes intérieurs

1. Voir sur Puffendorf et Grotius le bel ouvrage de M. Janet sur l' « Histoire de la politique dans ses rapports avec la morale ».

tels qu'ils leur apparaissent, de ramener la science à un état de confusion, condition de son renouvellement. On distinguait au XVIIe siècle les représentations des appétitions et des émotions; comme dans la réalité ces faits sont simultanés, eux les décrivent en bloc et les désignent par des appellations très compréhensives où nous avons la plus grande peine à nous reconnaître. Tel est le mot *sens* employé par Hutcheson à l'imitation de Shaftesbury et qui comprend, d'après le fondateur de la philosophie écossaise, « tout ce qui détermine nos esprits à recevoir des idées indépendamment de notre volonté, et à percevoir du plaisir et de la peine. » Il eût dû joindre à cette définition pour exprimer complètement sa propre pensée, ce que nous appelons penchants ou inclination. Bref, suivant le langage d'Hutcheson, tout ce qui est primitif, spontané dans l'âme humaine porte le nom de sens. Son but évident en constatant l'existence de tous ces sens est de mettre en lumière, par la méthode même de Locke, une vérité suivant lui méconnue par Locke, à savoir que l'activité spirituelle est pour une part considérable innée, et indépendante des objets sur lesquels elle s'exerce.

Il faut d'abord distinguer entre le sens externe et le sens interne. Le premier comprend ce qu'on connaît universellement sous le nom des cinq sens, plus les sensations de faim, de soif, de fatigue, de malaise. Mais les perceptions qui naissent dans l'esprit à l'occasion des mouvements du corps ne se présentent jamais seules et sont accompagnées d'autres perceptions (ou idées) qui relèvent du sens interne. Ces idées sont : 1° celles de durée et de nombre; ce ne sont point des idées sensibles, puisqu'elles accompagnent aussi les idées de conscience interne ou de réflexion; 2° celles d'extension, de figure, de mouvement et de repos. « Toutes ces idées naissent dans l'esprit antérieurement à toute comparaison, à tout rapprochement d'autres idées; nous les distinguons facilement des plaisirs dérivés du rapprochement des sensations avec les idées concomitantes, plaisirs qui naïssent quand nous trouvons entre elles de l'uniformité et de la ressemblance. » Seules les idées primitives spontanées contiennent l'image de quelque chose d'extérieur. Voilà pour les données en quelque sorte spéculatives des sens; mais ils nous fournissent en outre des motifs d'action, des impulsions pratiques. Au sens externe correspondent les plaisirs sensibles ; au sens interne : 1° les perceptions agréables résultant des objets réguliers, harmonieux, uniformes comme aussi de la grandeur et de la nouveauté (plaisirs esthétiques ou d'imagination); 2° les perceptions du sens social ou politique (*public*), par exemple ce qui nous pousse à nous réjouir

du bonheur des autres et à nous attrister de leurs souffrances : cette perception n'a rien de sensible : nous pouvons voir des spectacles affreux sans en être émus s'ils ne sont pas réels, et défaillir à la seule pensée d'un malheur qui menace l'un de nos proches. 3° les perceptions du sens moral, très différentes de celles-là ; nous avons un discernement natif de la vertu et du vice, qu'il ne faut pas confondre avec nos émotions bienveillantes et affectueuses, 4° les perceptions du sens de l'honneur, qui nous font trouver du plaisir dans l'approbation et la reconnaissance d'autrui. Il y a naturellement cinq classes de désirs correspondant à ces classes de perceptions. Puis ces désirs primaires se combinent en des ensembles variés pour former les désirs secondaires et dérivés, par exemple le désir de la fortune et du pouvoir, que nous recherchons comme des moyens de satisfaire les autres désirs. L'association des idées influe grandement sur nos penchants primaires et secondaires et spécialement sur notre sens de la beauté. Des choses indifférentes en elles-mêmes deviennent ainsi, quand l'idée en a été liée à celle des choses aimables ou détestées, les objets de notre faveur ou de notre aversion. De là l'importance des manières, des attitudes, des costumes, du mobilier, de l'équipage, des divertissements. De là les sentiments que nous éprouvons quand nous nous promenons sous de grands arbres, à l'abri desquels nous avons attaché l'idée de la retraite solitaire, de la vie pensive et mélancolique.

Inutile d'insister sur les lacunes, les superfétations, les incohérences de cette psychologie. L'inexpérience de l'auteur n'éclate que trop dans cette tentative et les résultats en paraissent minces quand on les compare à ceux qu'un siècle et demi d'investigation ont accumulés entre nos mains; mais l'intérêt historique en est considérable : il réside précisément en ce que, toute ambition systématique mise de côté, Hutcheson décrit les phénomènes psychiques tels qu'il les voit, recueillant ainsi avec une sorte de candeur et de désintéressement les matériaux d'une synthèse à venir. Il a pleine conscience de commencer quelque chose comme une histoire naturelle de l'âme; ses ouvrages et ses contemporains les mieux placés pour connaître sa pensée intime nous l'attestent également.

Son esthétique et sa morale sont, comme sa psychologie, fondées sur l'expérience, et ont les mêmes tendances indécises vers des conclusions spiritualistes, contraires à la philosophie de la sensation, tendances heureuses en somme. Locke reconnaissait le caractère primitif des idées simples dues aux sens; mais il essayait d'expliquer toutes les autres idées par une sorte de fabrication qu'en ferait

chaque individu avec des éléments empruntés aux idées simples; Hutcheson au contraire, suivant l'exemple de Shaftesbury, multiplie les idées simples et primitives et montre ainsi que tout esprit d'homme apporte en naissant, à l'état virtuel, un patrimoine considérable d'idées préformées, sorte d'apanage spécifique, antérieur à la réflexion individuelle. Pour lui, il ne songe peut-être qu'à établir que l'œuvre du Créateur est plus grande en nous que Locke ne l'a pensé; mais plus tard quand les lois de l'hérédité seront découvertes, c'est à l'hérédité que ce fonds commun, peu à peu reconstitué, doit revenir. La science moderne donnera raison d'une part à l'innéisme cartésien contre la théorie de la table rase; seulement les principes que Descartes croyait dus à l'illumination divine dériveront pour elle des enseignements séculaires de la nature; et d'autre part elle donnera raison à la théorie sensualiste de l'acquisition empirique contre la théorie de l'intuition; seulement cette acquisition sera l'œuvre demi-consciente de l'espèce humaine et des espèces antérieures, au lieu de provenir par composition d'un artifice volontaire, individuel ou social [1].

Si ces vues sont vraies, la polémique soutenue par Hutcheson au sujet de l'idée du beau contre Locke et ses partisans est en grande partie justifiée. Pour Locke, la beauté était une idée composée (livre II, chap. XII, § 1 et 5), comme l'est celle de l'homme, d'une armée, de l'univers. Idée composée et par conséquent due à un assemblage rationnel d'idées simples. Ses partisans la ramenaient volontiers à l'intérêt personnel et aux plaisirs associés, comme à ses éléments premiers. Shaftesbury (p. 330, tome Ier) s'était déjà élevé contre cette conception : Hutcheson en entreprend la critique. Par un grand nombre d'exemples, il cherche à distinguer l'émotion particulière que produisent les objets beaux des plaisirs que fait naître en nous soit le chatouillement des sens, soit la considération d'un avantage à venir. Il montre que la beauté est sentie à première vue, sans réflexion de notre part, par une sorte de perception directe. Et en effet on ne peut nier que les plaisirs esthétiques ne soient antérieurs aux combinaisons volontaires de l'entendement et ne forment une catégorie spéciale de plaisirs. Que l'utilité, en tant qu'actuellement perçue, y soit également étrangère, c'est ce que Hutcheson est de même fondé à soutenir contre les partisans de Locke. Il est vrai que le déploiement des activités esthétiques est utile, considéré

1. Voy. Locke, *Essais*, liv. II, ch. XII, § 2 (trad. Coste, vol. I, p. 470) : « C'est volontairement qu'on fait des idées complexes, » et livre I, ch. III, § 23 (trad., vol. I, p. 277) : « Dans les sciences, chacun ne possède réellement que les connaissances dont il comprend lui-même les fondements. »

objectivement. Sans cela, ces activités n'auraient pas de raison d'être ; depuis leurs manifestations les plus humbles jusqu'à leur épanouissement le plus riche, depuis les jeux des enfants jusqu'à la création des chefs-d'œuvre de l'art, elles ne sont en réalité que des essais par lesquels nous préludons au fonctionnement sérieux de nos puissances ; à ce titre, elles ont une destination positive, et leur rôle est considérable aussi bien dans le progrès des sociétés que dans la croissance des individus. Mais, au moment où ces activités se déploient, elles sont accompagnées d'un plaisir instinctif, dégagé de tout calcul et assez différent des plaisirs attachés à la satisfaction de nos besoins primordiaux : Hutcheson l'a bien vu.

Bien que le sens esthétique soit pour Hutcheson un sens pur et entre en action spontanément avant toute analyse, il ne renonce pas cependant à en analyser l'objet. Il recherche ce qu'est en elle-même la beauté. Il ne dit pas si les caractères qu'il lui attribue sont la cause de l'émotion agréable, ou si cette émotion se produit indépendamment de ces caractères. La seconde hypothèse est contradictoire ; mais la première n'est pas moins embarrassante, puisque, les caractères de la beauté s'adressant à l'intelligence et devant être *compris* par elle pour être perçus, l'émotion dérivera dans ce cas d'une opération de l'entendement et non d'un sens immédiat. Une analyse intellectuelle et volontaire sera dans ce cas la source de nos plaisirs esthétiques ; ils ne seront pas attachés à une perception instantanée. Mais, comme Locke, Hutcheson est moins préoccupé de se mettre d'accord avec lui-même que de dire sur chaque sujet et à chaque moment ce qui lui paraît le plus vraisemblable. On sait et il suffit de mentionner sans plus de développement que les caractères de tout objet beau lui paraissent être l'unité et la variété, idée qui paraît bien métaphysique et singulière, mais qui, interprétée en termes concrets, est susceptible de faire corps avec les théories les plus solides de la psychologie expérimentale. La variété et l'unité sont en effet les caractères de tout organisme [1] ; tout ce qui vit suppose un certain nombre d'organes dont les fonctions sont distinctes, concourant à une œuvre unique et formant un seul tout, grâce à une concentration plus ou moins énergique. Mais là même où le consensus existe, tantôt la subordination des organes est apparente, tantôt elle est masquée : la vie se manifeste d'une manière plus ou moins directe, elle se révèle plus ou moins rapidement à nos sens ou à notre imagination; on pourrait donc dire que la beauté est la manifestation de la vie; on aurait ainsi une traduction des principes

1. Shaftesbury, p. 134, t. I, avait déjà entrevu ce rapprochement.

de Hutcheson plus conforme aux habitudes de la pensée moderne, bien capable de montrer à quel nombre infini d'applications ils peuvent se prêter.

La morale de ce philosophe est de même pleine de germes confus, mêlés aux restes caducs des doctrines antérieures. Une vue scientifique la domine tout entière, à savoir que, seule, « l'étude sévère des divers principes ou diverses dispositions naturelles de l'humanité, semblable à l'étude d'un animal, d'une plante ou du système solaire, peut produire une théorie morale plus solide et plus durable. » Mais il n'accorde pas moins d'importance à l'existence d'un sens irréductible, destiné à discerner le bien et le mal dans les actes d'autrui et les nôtres, sorte de flair ou de tact spirituel *sui generis*, analogue aux *vertus*, aux *qualités occultes* des physiciens scolastiques. Et il ne faudrait pas scruter de trop près l'expression de sa pensée pour y trouver des contradictions ; tantôt, par exemple, il déclare que le sens moral n'a rien de commun avec les plaisirs de la sympathie ; tantôt il fait de ces plaisirs le fondement de nos tendances bienveillantes, c'est-à-dire de la moralité ; pour trouver chez lui une doctrine consistante, il faut faire abstraction de ces divergences et simplifier les contours un peu surchargés de ses conceptions.

Si l'on considère l'ensemble de son ouvrage, on voit que le fond de sa pensée est : 1° de rétablir l'innéité du sens moral comme du sens esthétique ; 2° de réduire en dernière analyse la moralité à l'affection, aux impulsions bienveillantes.

La première thèse est de nos jours au-dessus de toute contestation ; les affections sociales se montrent chez l'animal avant de se développer chez l'homme, et l'individu ne fait pas plus à volonté ses penchants sympathiques qu'il ne fait son cerveau et la distinction entre son *moi* et le monde ; tout cela est spécifique, organique, héréditaire. Il y a là un instinct, comme l'instinct constructeur de l'abeille. Un être moral naît tel, ou ne le devient que pour être né d'une espèce sociale : nul n'en doute plus. Sait-on aussi généralement que ce caractère involontaire et spontané de la bienveillance, méconnu au XVIIIe siècle par ceux qui faisaient de la moralité en chacun de nous l'œuvre exclusive de la réflexion et comme une création sans précédent, c'est Hutcheson qui l'a le premier signalé ? Son analyse de la volonté est très pénétrante ; il ne se paye pas de mots ; il n'a recours nulle part à ce pouvoir arbitraire et absolu auquel les métaphysiciens de notre temps et les Ecossais postérieurs soumettent les sentiments et les idées ; sans nier l'hégémonie des penchants bienveillants et des idées morales par rapport à toutes les autres puissances de l'âme, il voit que le réel du vouloir, c'est le désir avec les mou-

vements qu'il entraîne : *Les affections sont les vrais motifs de nos actions.* Il y a seulement des désirs plus forts et des désirs plus faibles : dans la plupart des cas, et indépendamment du plaisir qui s'y trouve attaché, par impulsion native, les penchants sociaux sont les plus forts. Il est conduit ainsi à reconnaître que le dévouement n'est pas un phénomène extraordinaire, fruit de déterminations rares et exceptionnelles, mais qu'il se présente quotidiennement au sein des sociétés dont il fait la vie et se trouve chez les hommes même de la condition la plus modeste, « dès qu'ils s'acquittent de tous les bons offices que leur état leur permet de rendre aux autres : *L'héroïsme est de tout état.* »

La vertu ainsi comprise se place à son raug dans l'ordre de la nature au lieu d'être obligée pour naître de l'interrompre et de la combattre. En effet, et c'est là la seconde thèse de Hutcheson, être bon, aimer ses semblables, vouloir leur bonheur en un mot, c'est être vertueux. Le bien moral, qu'il oppose parfois maladroitement au bien naturel, se résout au contraire pour lui en définitive dans la prospérité du groupe social auquel l'agent appartient, en tant que cette prospérité est voulue par lui. Ce que la gravitation est pour les systèmes sidéraux, la bienveillance, l'est pour les systèmes sociaux ; c'est elle qui en assure la cohésion et y maintient l'harmonie. Tout devoir tend au bonheur d'autrui ; il n'y a point d'acte moral qui ait l'individu pour fin dernière. La vertu solitaire et n'ayant d'autre fin que soi est une chimère et un non-sens. Ce n'est pas à dire que l'individu doive renoncer à lui-même. D'abord, en aimant les autres, il s'aime lui-même, et, à un point de vue élevé, l'amour-propre peut s'allier avec la bienveillance. « Tout homme est naturellement disposé à aimer son *semblable* (en tant que tel), à souhaiter du bien non seulement à son individu, mais à tout autre être raisonnable ou sensitif ; et cette disposition est plus orte là où il se rencontre plus de *ressemblance* dans les qualités les plus nobles. » (2e traité, chap. VIII, page 110 de la trad. d'Amsterdam, 1749.) Ensuite, comme membre utile d'une communauté dont il doit vouloir la prospérité, puisqu'elle est la condition du plus grand bonheur de tous, il doit se conserver, se défendre et briguer sans fausse modestie les emplois auxquels son mérite l'appelle ; mais ici encore ce qui justifie ces actes, c'est leur fin sociale. « L'importance morale de quelque agent que ce soit, ou la quantité de bien qu'il procure au public est en raison composée de sa bienveillance et de sa capacité. » La morale moderne peut souscrire sans scrupule à cette conclusion.

La politique de Hutcheson a au contraire considérablement vieilli.

C'est la politique de Locke, celle que le *Contrat social* nous présente sous une forme systématique. Or l'état de nature est une légende qui vaut celle de l'âge d'or ; il est faux que l'homme ait des droits antérieurs à la loi et à l'opinion ; ce qu'il obtient de respect et de protection de la part de ses semblables, il ne le doit qu'au progrès de l'organisation sociale dans le groupe où il vit ; à lui seul, il n'est rien légalement, et il n'aurait sans doute pas même l'idée du droit, s'il n'apprenait en grandissant que ses semblables se reconnaissent des obligations envers lui, comme ils lui en imposent vis-à-vis d'eux. Il n'y a point de droit hors de la tradition historique et du milieu social. Certes, dans l'Angleterre et la France du XVIIIe siècle, les écrivains politiques avaient beau jeu à réclamer les droits de l'homme, alors que tout le monde était enfin pénétré de leur existence ; le droit était alors un fait, c'est-à-dire une force, et la société se modelait déjà bon gré mal gré sur l'idéal des philosophes ; mais, quelque heureuse que fût pratiquement cette évolution, la théorie *à priori* qui l'accompagnait n'en était pas moins faible chez Locke et Hutcheson, radicalement fausse chez Rousseau. Il en était de même de la théorie du contrat comme fondement du pouvoir civil, acceptée de Hutcheson. Comme aspiration vers un idéal, comme expression d'un besoin légitime, cette théorie fut un fait momentanément heureux pour l'Europe civilisée ; elle impliquait cette observation très juste que la société humaine se forme grâce à des accessions plus ou moins volontaires et requiert dans une mesure variable avec la perfection des types sociaux, le concours spontané de ses membres ; mais la valeur historique en était nulle. Si le gouvernement doit dans l'avenir puiser de plus en plus sa force dans le consentement des citoyens, à mesure que l'on remonte dans le passé, on s'aperçoit qu'il a eu au contraire son origine dans une soumission aveugle, irréfléchie à la force et à la coutume. Le corps social est un organisme avant d'être une assemblée volontaire, et fort heureusement la conspiration de ses parties dépendra toujours plus des lois naturelles auxquelles les particuliers ont à peine conscience d'obéir que de conventions délibérées et réfléchies. La théorie du contrat social est un énorme anachronisme ; elle justifie, par une peinture imaginaire du plus lointain passé, un rêve que l'avenir le plus lointain ne réalisera jamais tout entier [1].

1. Retenons cependant ce curieux passage, où la théorie qui fait de la nation un organisme est en germe : « Les Etats eux-mêmes portent dans leur sein les semences de la mort et de la destruction... Ces semences, jointes à la force extérieure et aux intérêts opposés des nations, ont toujours occasionné la dissolution, la mort des corps politiques, et la causeront aussi certainement

Comment cette politique *à priori* se conciliait dans l'esprit de Hutcheson avec sa morale fondée sur un fait (celui de la bienveillance), c'est ce que nous ne voyons pas. Il y a plus : il avait, à côté de ces études, commencé celle des faits économiques, et ne se préoccupait pas davantage de l'y rattacher ; du reste, ce défaut de cohésion systématique n'empêcha pas son enseignement de porter ses fruits, puisqu'il eut pour élève Adam Smith. L'*Essai sur la nature et la conduite des passions et des affections* devient la *Théorie des sentiments moraux*, et le chapitre consacré à l'économie politique dans le *Manuel de philosophie morale* enfante la *Richesse des nations*. L'école est dès maintenant organisée, et de l'un à l'autre des enseignements donnés à Glascow il y a la même suite qu'entre les différentes opérations d'un même esprit. Le second amplifie et précise le premier.

Il ne faudrait pas croire du reste que les cours et les ouvrages de ces deux professeurs formassent à eux seuls ce que nous appelons l'Ecole écossaise. Un milieu spécial était constitué dans toute l'Écosse pensante par les sermons prononcés chaque dimanche dans les chaires presbytériennes et dissidentes, sermons qui agitaient surtout les questions de morale et de théologie rationnelle, par les livres publiés en nombre incroyable sur les mêmes sujets, par l'enseignement des autres universités, où, comme nous le verrons, d'autres rameaux de la même philosophie surgissaient simultanément, enfin par la circulation du *Scot's Magazine*, qui reflétait les préoccupations à la fois rationalistes et religieuses d'un public très étendu. Les œuvres que nous étudions ici ne sont, comme il arrive de toute production remarquable, que l'expression la plus haute d'un vaste mouvement d'idées contemporain [1].

que la faiblesse interne du corps animal et les causes extérieures le conduisent enfin à son période fatal. » (*Système de phil.*, t. II, p. 540, traduction de Lyon, 1770.)

1. Carmichael avait donné le signal des publications sur la morale par sa traduction du *De officio hominis et civis* de Puffendorf et ses *Devoirs de l'homme envers son âme*. Puis étaient venus les *Principes de philosophie morale* de Turnbull (1740), l'*Essai sur la vertu et l'harmonie*, etc., de William Jameson (1749), et les *Eléments de morale* de David Fordyce (1754). A côté de spéculations sans valeur, on trouve dans les écrits de Fordyce des passages comme celui-ci : « La philosophie morale a cela de commun avec la philosophie naturelle qu'elle fait appel à la nature ou au fait. » Il opposait la morale ainsi entendue à la morale théologique, qui fonde l'obligation sur la volonté de Dieu. Pringle vers 1748 commentait Puffendorf dans sa chaire d'Edimbourg. David Dudgeon publiait en 1732 un ouvrage intitulé *Le monde moral*, et en 1739 un *Catéchisme fondé sur l'expérience et la raison, composé par un père à l'usage de ses enfants*. Il soutenait que les mots « de juste et d'injuste, de mérite et de démérite ont une relation nécessaire à l'existence de la société. » Il niait la liberté humaine. Le *Scot's Magazine* paraît en 1739. Il contient de nombreuses récensions d'ouvrages d'esthétique et de morale.

(*La suite prochainement.*) A. Espinas.

DE LA
DIFFÉRENCIATION POLITIQUE

Dans le dernier article [1] nous avons vu les groupes sociaux se former d'après la loi de l'évolution, qui veut que des unités semblables exposées à des forces semblables tendent à s'intégrer. Le groupement d'hommes semblables, pareillement exposés aux actions hostiles du dehors et réagissant pareillement sur ces actions, est, nous venons de le voir, le premier échelon de l'évolution sociale. Il est une autre loi, pendant de la première, d'après laquelle plus les unités semblables sont exposées à des forces dissemblables, plus elles tendent à former des parties différenciées dans l'agrégat; nous allons voir l'application de cette loi à ces groupes former le second échelon de l'évolution sociale.

La différenciation politique primaire naît de la différenciation familiale primitive. Les hommes et les femmes, se trouvant exposés par la dissemblance de leurs fonctions dans la vie à des influences dissemblables, commencent dès le début à prendre des situations différentes dans le groupe social, comme dans le groupe familial : de très bonne heure les hommes et les femmes forment les uns à l'égard des autres les deux classes politiques de gouvernants et de gourvernés. Pour reconnaître qu'il est bien vrai que la dissimilarité de position sociale qui s'établit entre eux provient de la dissimilarité de leurs relations avec les actions ambiantes, il suffira d'observer que l'une est plus ou moins grande selon que l'autre est aussi plus ou moins grande. Quand nous avons traité la question de l'état légal des femmes, nous avons montré que chez les Chippewayens et surtout chez les Chinouks et les Clatsops, « tribus qui vivent de poisson et de racines, où les femmes sont aussi habiles que les hommes à se procurer des aliments, elles ont un rang et une influence peu commune chez les Indiens. » Nous avons vu aussi qu'à Cuba, où les femmes se joignent aux hommes dans les combats, « se

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

battant à côté d'eux, » leur situation est plus relevée qu'elle ne l'est ordinairement chez aucun peuple ; pareillement au Dahomey, où les femmes sont aussi guerrière que les hommes, elles sont tellement considérées que l'organisation politique leur assigne « un rang officiellement supérieur à celui des hommes ». En opposant ces cas exceptionnels aux cas ordinaires, où les hommes, uniquement occupés de guerre et de chasse, exercent une autorité illimitée, tandis que les femmes, occupées à recueillir diverses matières alimentaires de peu de volume et à porter des fardeaux, sont réduites à un esclavage abject, il devient évident que la diversité des rapports avec les actions ambiantes est la cause de la diversité des positions sociales. Nous en avons vu un autre exemple dans les rares sociétés non civilisées, qui vivent habituellement à l'état de paix telles que les Bodos et les Dhimals des montagnes de l'Inde, comme les anciens Pueblos de l'Amérique du Nord, sociétés où les occupations ne sont pas ou n'étaient pas séparées par une démarcation profonde en militaires et en industrielles, et appartenaient indistinctement aux deux sexes; chez lesquelles enfin avec une différence relativement faible entre les fonctions des deux sexes, il n'y a ou il n'y avait qu'une faible différence dans leur *état* légal.

Il en est ainsi quand nous passons de la différenciation politique plus ou moins grande qui résulte de la différence du sexe, à celle qui se produit entre les hommes. Lorsque les peuples mènent une vie constamment pacifique, les divisions nettes de classes n'existent pas. On peut citer à l'appui le nom d'une des tribus indiennes des montagnes, dont j'ai souvent parlé comme un exemple d'honnêteté, de véracité, d'amabilité, aussi bien que d'une vie purement industrielle. « Tous les Bodos et les Dhimals, dit Hodgson, sont égaux : ils le sont absolument en droit, ils le sont merveilleusement en fait. » On en dit autant d'une autre tribu montagnarde, paisible et aimable : « les Lepchas ne connaissent pas les distinctions de classes. » Enfin, chez une race différente, celle des Papous, les paisibles Alfourous montrent « les uns à l'égard des autres un amour fraternel, » et n'ont pas de divisions de rang.

De même que, dès le début, la relation domestique entre les sexes se transforme en une relation politique, à ce point que les hommes et les femmes deviennent, dans les groupes militants, la classe gouvernante et la classe sujette, de même la relation de maître à esclave primitivement domestique, se transforme en une relation politique, aussitôt que, par l'effet des guerres habituelles, la coutume de réduire les captifs en exclavage devient générale. C'est avec la formation d'une classe servile que commence la différenciation politique entre

les appareils régulateurs et les appareils d'entretien qui se retrouve partout dans les formes élevées de l'évolution sociale.

Kane remarque que « l'esclavage sous sa forme la plus cruelle existe chez les Indiens tout le long de la côte du Pacifique, depuis la Californie jusqu'au détroit de Behring, les tribus les plus fortes réduisant en esclavage les membres de celles qu'elles peuvent vaincre. Dans l'intérieur du continent américain, où l'état de guerre est peu intense, l'esclavage n'existe pas. » Cette phrase ne fait qu'exprimer sous une forme nette un fait qui se montre partout. Il y a des faits qui donnent à penser que la pratique de la réduction en esclavage provient par degrés insensibles de celle du cannibalisme. Chez les Noutkas, « on sacrifiait de temps en temps les esclaves et on les man- « geait. » Opposons cet usage à celui que l'on trouve commun ailleurs de tuer et de manger les prisonniers aussitôt qu'on les a pris. Lorsque les captifs sont trop nombreux pour qu'on puisse les manger tout de suite, il a suffi probablement d'en garder quelques-uns en réserve en vue de les manger plus tard, pour que le service qu'on en a tiré en attendant ait appris que leur travail avait plus de valeur que leur chair, et donné naissance à l'habitude de les conserver comme esclaves. Quoi qu'il en soit de cette origine, nous trouvons que, chez les tribus auxquelles des habitudes militaires ont donné une ébauche de structure, l'usage de réduire les prisonniers en esclavage est établi. Il est certain que les femmes et les enfants pris à la guerre et les hommes qui n'ont pas été mis à mort tombent naturellement dans une servitude absolue. Ils appartiennent absolument aux guerriers qui les ont pris; ceux-ci auraient pu les tuer, et ils conservent le droit de le faire plus tard selon leur bon plaisir. Les captifs deviennent une propriété, dont on peut faire un usage quelconque.

L'acquisition d'esclaves, conséquence de la guerre au début, devient bientôt le but de la guerre. Chez les Noutkas, « quelques-unes des petites tribus du nord de l'île passent pour une pépinière d'esclaves : les tribus plus fortes qu'elles les attaquent périodiquement ; » la même chose se passe chez les Chinouks. Il en était de même chez les anciens Indiens de la Vera Paz, qui faisaient périodiquement une incursion sur le territoire ennemi.... et ils faisaient des captifs autant qu'ils en avaient besoin. Il en était de même à Honduras, où en déclarant la guerre, on faisait savoir à l'ennemi « qu'on avait besoin d'esclaves ». Il en est aussi chez les divers peuples du globe. Saint-John nous apprend que beaucoup de Dayaks tiennent plus à conquérir des esclaves qu'à remporter des têtes; et, quand ils attaquent un village, ils tuent seulement ceux qui résistent ou qui cher-

chent à s'échapper. » On sait d'ailleurs, sans qu'il soit besoin de faits pour le prouver, qu'en Afrique les guerres en vue de faire des esclaves sont communes.

Une fois inaugurée par la guerre, la distinction de classe se conserve et se fortifie de diverses manières. La coutume de l'achat s'établit de très bonne heure. Outre les esclaves pris à la guerre, les Chinouks en ont qu'ils ont achetés tout enfants dans les tribus voisines. D'ailleurs nous avons vu, en traitant des relations domestiques, que l'usage de vendre leurs enfants comme esclaves n'est pas rare chez les sauvages. Plus tard, à l'achat s'ajoutent d'autres moyens d'augmenter la classe servile : il y a l'esclavage volontaire au prix d'une protection, l'esclavage pour dette, enfin l'esclavage pour crime.

Sans nous occuper des détails, il nous suffit de remarquer que la différenciation politique introduite par la guerre s'effectue par l'incorporation de membres isolés empruntés à d'autres sociétés, et par des accroissements individuels semblables, et non par l'incorporation en masse d'autres sociétés ou de classes entières appartenant à d'autres sociétés. La classe servile, composée d'unités détachées de leurs relations sociales primitives et séparée les unes des autres, puis étroitemnt attachées aux maîtres qui les possèdent, forme d'abord, mais d'une manière indistincte, une couche sociale séparée. La démarcation ne se fait qu'autant que l'usage apporte quelques restrictions à la puissance des maîtres. Cessant d'occuper la situation d'un bétail domestique, les esclaves commencent à former une classe du corps politique, dès que l'on commence à distinguer leurs droits personnels à l'encontre de ceux de leurs maîtres.

On croit d'ordinaire que le servage provient d'un adoucissement de l'esclavage; l'examen des faits montre qu'il a pris naissance d'une autre manière. Durant les premiers combats pour l'existence que se livrèrent les tribus primitives, elles grandirent les unes aux dépens des autres en s'incorporant isolément les individus capturés. Voilà l'origine d'une classe d'esclaves au sens absolu; mais la formation d'une classe servile d'un rang considérablement plus élevé en possession d'un état légal distinct est l'effet d'une phase plus récente et plus large de croissance, celle au moyen de laquelle une société s'incorpore d'autres sociétés en masse. Le servage prend naissance après la conquête et l'annexion.

En effet, tandis que l'un implique que les individus capturés sont arrachés de leur domicile, l'autre implique que les individus subjugués conservent le leur. Thomson remarque que « chez les naturels de la Nouvelle-Zélande des tribus entières deviennent quelquefois

nominalement esclaves, quand elles sont conquises, bien qu'on les laisse vivre dans leur résidence habituelle à la condition de payer un tribut sous forme d'aliments aux conquérants : » remarque qui indique l'origine d'arrangements analogues dans des sociétés parentes. Le gouvernement des îles Sandwich, à l'époque de la découverte, se composait d'un roi entouré de chefs turbulents soumis à une époque relativement récente ; mais « les gens du commun, dit Ellis, sont généralement considérés comme attachés à la glèbe et passent avec la terre d'un chef à l'autre. Avant les derniers changement politiques des îles Fidji, il y avait des districts asservis ; leurs habitants étaient tenus de fournir aux chefs des maisons « avec la nourriture quotidienne, de bâtir ces maisons et de les entretenir. » Bien que les vaincus placés dans ces conditions diffèrent grandement par le degré de leur assujettissement en ce que les uns, comme aux îles Fidjis, sont exposés à être mangés quand leurs maîtres en ont besoin, et que les autres ne sont tenus qu'à fournir une quantité déterminée des produits de leur travail, ils se ressemblent en ceci, qu'ils ne sont point détachés de leur résidence primitive. Nous avons tout lieu de croire que le servage d'Europe a pris naissance d'une manière analogue. En Grèce, nous trouvons l'exemple de la Crète où, sous les conquérants doriens, existait une population vassale formée, paraît-il, en partie d'aborigènes, en partie d'anciens conquérants, les premiers serfs attachés aux terres de l'État et des individus, et les autres propriétaires tribulaires. A Sparte, des causes analogues avaient établi des relations analogues : il y avait les ilotes qui vivaient sur les terres de leurs maîtres spartiates et les cultivaient, et les périèques, qui avaient probablement constitué la classe supérieure avant l'invasion dorienne. Il en fut de même dans les colonies grecques après leur fondation. A Syracuse, par exemple, les aborigènes devinrent serfs. Il en a été de même à des époques plus récentes et dans des régions plus près de nous. La Gaule fut assujettie par les Romains, et plus tard la Gaule romanisée fut assujettie par les Francs ; dans les deux cas les individus qui cultivaieut le sol furent rarement chassés ; ils tombèrent seulement dans des positions inférieures : inférieures certainement au point de vue politique et aussi, selon M. Guizot, au point de vue industriel. La Grande-Bretagne fournit aussi des faits à l'appui de notre thèse. Avant la conquête romaine, écrit Pearson, « il est probable que dans certaines parties du moins, il y avait des villages serviles, occupés par une race parente des Bretons mais conquise, les premiers occupants du sol. » Les faits fournis par les périodes anglo-saxonne et normande sont plus certains et parlent dans le même sens. « Le *ceorl*, dit le profes-

seur Stubbs, a un droit sur la terre commune de son *township ;* son nom latin, *villanus*, a été un symbole de liberté, mais ses privilèges étaient attachés à la glèbe ; lorsque le baron normand prit la terre, il prit aussi le vilain. Néanmoins le vilain garda ses droits coutumiers, sa maison avec sa terre et ses droits d'affouage et de pacage. La culture du domaine du seigneur dépendait des services du vilain ; enfin il était de l'intérêt personnel du seigneur de protéger le vilain au même titre qu'un cheval ou un bœuf. » Nous lisons dans Innes un passage d'un sens et d'une importance analogues. « J'ai dit, écrit-il, que, parmi les habitants de la Grange, les plus inférieurs dans l'échelle sociale étaient les *ceorls*, *serfs* ou vilains, qu'on se transmettait comme la terre qu'ils cultivaient, qu'on pouvait traquer et ramener s'ils tentaient de s'échapper, comme un bœuf ou un mouton égaré. Le nom légal de *nations* ou *neyf*, que je n'ai trouvé que dans la Grande-Bretagne, paraît indiquer qu'ils tiraient leur origine de la race primitive, celle des possesseurs primitifs du sol... Dans le registre de Dunfermline, on lit beaucoup de *généalogies*, comme celles qu'on tient aujourd'hui pour les chevaux de la race, qui permettaient au seigneur de suivre et de revendiquer ses serfs en s'appuyant sur leur filiation. On peut remarquer que la plupart d'entre ces serfs portent des noms celtiques. »

Evidemment, un territoire conquis serait demeuré inutile faute de cultivateurs ; on le laissait dès lors aux mains des cultivateurs primitifs, parce qu'il n'y avait rien à gagner à en mettre d'autres à leur place, quand même on aurait pu en trouver un nombre égal. Aussi, s'il était de l'intérêt du vainqueur d'attacher tous les anciens cultivateurs au sol, il l'était aussi de lui abandonner une certaine quantité du produit des cultures assez grande pour lui permettre d'élever des enfants, comme il l'était encore de le protéger contre les mauvais traitements qui le rendraient incapable de travailler.

Pour montrer que cette distinction entre l'esclavage dans son type primitif et l'esclavage sous la forme du servage est fondamentale, il suffit de dire que, si l'exclavage peut exister et existe chez les sauvages et les tribus pastorales, le servage n'est possible qu'après que la société a atteint la période agricole : ce n'est qu'alors que peut exister l'annexion d'une société par une autre, et qu'il peut exister un lien capable d'attacher l'homme au sol.

Les hommes associés qui vivent de chasse, et pour qui le territoire occupé n'a de valeur que comme habitat de gibier, ne sauraient jouir de ce territoire autrement que par une participation commune : la propriété chez eux ne peut être qu'une propriété collective. Naturellement, au début, tous les adultes mâles, à la fois chasseurs et

guerriers, sont les possesseurs communs de la terre indivise, et ils résistent aux empiètements que les autres tribus peuvent y faire. Sans doute, dans l'état pastoral primitif, surtout quand la stérilité de la région oblige les membres de la tribu à se disperser au loin, ils errent sur une terre dont la propriété n'est pas bien définie; la querelle entre les bergers d'Abraham et ceux de Loth se disputant des territoires de pâturage est un exemple d'une certaine revendication à l'usage exclusif du sol. Plus tard, chez les anciens Germains, chaque tribu se meut dans des limites tracées d'avance. Je rappelle ces exemples afin de montrer qu'au début il y avait identité entre la classe militaire et celle des propriétaires du sol. En effet, que le groupe social soit chasseur ou qu'il soit pastoral, les esclaves que les membres possèdent sont également exclus de la propriété du sol : les hommes libres, qui sont tous des combattants, deviennent naturellement les propriétaires du territoire. Cet état de choses, sous diverses formes, persiste longtemps durant les périodes subséquentes de l'évolution sociale, et il n'en pouvait guère être autrement. Comme la terre, dans les premières sociétés sédentaires, est à peu près la seule source de richesse, il arrive inévitablement que, tout le temps que le principe qui fait de la force le droit, règne sans restriction, l'homme qui est puissant est en même temps propriétaire. De là vient que partout où la terre, au lieu d'être la propriété de la société dans son entier, se trouve partagée entre les communautés de villages qui la composent, ou entre les familles, ou entre les individus, ceux qui la possèdent sont ceux qui portent les armes. Dans l'ancienne Egypte, « tout soldat était propriétaire foncier; » il lui « était alloué un lot de six acres environ ». Dans la Grèce, les envahisseurs hellènes dépouillèrent du sol les anciens possesseurs, et désormais le service militaire et la propriété foncière allèrent ensemble. A Rome aussi, « tout propriétaire, depuis sa dix-septième jusqu'à sa soixantième année, était tenu au service militaire... même l'esclave émancipé le devait lorsque, par exception, il était devenu possesseur d'une propriété foncière. » Il en était de même dans la société teutonique primitive. Avec les guerriers de profession, l'armée y comprenait « la masse des hommes libres distribués en familles, combattant pour leur château ou leur feu : » ces hommes libres, les *markmen*, possédaient la terre, partie en commun, partie comme propriétaires individuels. Il en était de même dans l'ancienne Angleterre. « Les hommes libres occupaient la terre comme *cognats* par suite de leur enregistrement sur le champ de bataille, où tous les parents se rangeaient sous les ordres d'un officier de leur famille et de leur choix. Le lien de dépendance qui les attachait au sol était si

étroit, qu'un « thane était déchu de sa terre libre pour sa mauvaise conduite dans la bataille. »

A cette relation primitive entre l'état militaire et la propriété foncière, provenant de l'intérêt commun de ceux qui possèdent et occupent le sol soit individuellement, soit collectivement, à résister aux agresseurs, vient plus tard s'ajouter une relation nouvelle. A mesure qu'à la suite des succès militaires progresse l'évolution sociale, qui grandit la puissance d'un chef suprême, ce chef prend l'habitude de récompenser ses principaux capitaines par des dons de terre. Les anciens rois d'Egypte « conféraient à des officiers militaires éminents » des portions de terres distraites du domaine de la couronne. Quand les barbares s'enrôlèrent au service de Rome, « on les paya en leur assignant des terres, suivant un usage en vigueur dans les armées impériales. La propriété de ces terres leur était concédée à la condition que le fils serait soldat comme son père. » Chacun sait que des usages analogues régnèrent durant les âges féodaux ; c'était sur cette base que reposait la tenance féodale; l'incapacité de porter les armes était une raison d'exclure les femmes de la succession. Comme exemple propre à montrer la nature de la relation établie entre l'état militaire et la propriété, rappelons que « Guillaume le Conquérant... distribua son royaume en 60000 parcelles, de valeur à peu près égale, chacune devant le service d'un soldat ; » l'une de ses lois prescrit à tous les possesseurs du sol de jurer qu'ils deviennent vassaux et tenants, » et qu'ils « défendront les domaines de leur seigneur et ses droits autant que sa personne, » en faisant « le service de chevalier. » La relation primitive entre l'état militaire et la propriété foncière a survécu longtemps ; les armoiries des familles d'un comté en Angleterre, aussi bien que les portraits des ancêtres qui sont la plupart représentés sous le costume militaire, en sont la preuve.

Du moment qu'il existe une classe de guerriers ou d'hommes portant les armes, qui dans les sociétés primitives sont les possesseurs du sol, à titre collectif ou individuel, ou en partie à l'un de ces titres et en partie à l'autre, il faut savoir comment cette classe se différencie en nobles et un hommes libres.

Naturellement, la réponse qui s'applique à la généralité des cas, c'est que, puisque l'homogénéité étant nécessairement instable, le temps amène inévitablement l'inégalité entre les hommes dont les situations étaient égales au début. Tant que la société n'est pas arrivée à l'état demi civilisé, la différenciation ne saurait être tranchée, parce qu'il n'existe pas alors d'exemples de grande accumulation de richesses et parce que les lois qui règlent la filiation ne

favorisent pas la conservation des fortunes accumulées qui ont pu se réaliser. Mais, dans les sociétés pastorales et plus encore dans les agricoles, celles surtout où la filiation en ligne masculine s'est établie, diverses causes de différenciation entrent en jeu. C'est d'abord la différence de parenté avec le chef. Evidemment, dans le cours des générations, les plus jeunes descendants des plus jeunes se rattachent par un lien de plus en plus lâche au plus vieux descendant du plus vieux, et l'infériorité sociale prend naissance : de même que l'obligation de mettre à exécution la vengeance du meurtre d'un membre de la famille ne s'étend pas au delà d'un certain degré de parenté (qui ne dépassait pas le septième dans l'ancienne France), de même la distinction attachée à cette parenté ne dépasse pas ce degré. De la même cause vient l'infériorité en matière de possessions. Dès que l'héritage appartient à l'aîné durant le cours des générations, il arrive nécessairement que les individus qui n'ont avec le chef du groupe que les rapports de consanguinité les plus éloignés sont aussi les plus pauvres. A ces facteurs s'en ajoute un autre, à savoir le surplus de puissance que confère la supériorité de richesse. En effet, lorsqu'il s'élève des disputes dans le sein de la tribu, ce sont les plus riches qui, mieux armés pour la défense et plus capables d'acheter des secours, ont naturellement l'avantage sur les plus pauvres. Nous voyons dans un fait rapporté par sir Henry Maine, toute la puissance de cette cause. « Les fondateurs d'une partie de l'aristocratie de l'Europe moderne, les Danois, étaient dans le principe des paysans qui fortifiaient leurs maisons durant les luttes à mort des villages, et tiraient parti de cet avantage. » La supériorité de puissance ou de situation, une fois qu'elle a pris naissance, s'accroît d'une autre manière. Nous avons déjà vu que des sociétés reçoivent un certain accroissement de l'adjonction de fugitifs venus d'autres sociétés, quelquefois criminels, quelquefois d'opprimés. Lorsque ces fugitifs appartiennent à des races de type de supérieur, il deviennent souvent des chefs, ce que l'on voit chez plusieurs tribus montagnardes de l'Inde, dont les rajahs appartiennent à la race indoue; mais, quand les fugitifs sont de la même race que la tribu d'adoption, ils ne peuvent y aspirer au premier rang et s'attachent aux hommes qui y exercent le pouvoir suprême. Quelquefois ils renoncent à leur liberté pour obtenir protection : un homme se rendra lui-même esclave en rompant une lance en présence du maître de son choix, chez les Africains orientaux par exemple, ou il lui portera un léger coup, comme chez les Foulahs. Enfin, dans l'ancienne Rome, il existait une classe de demi-esclaves, appelés les clients, qui avaient accepté la servitude en échange de la sécu-

rité. Mais si le fugitif est un guerrier, et à ce titre capable de fournir un service de valeur, il s'offre en cette qualité en échange du refuge et de la protection qu'on lui accorde. Toutes choses égales, il se joint à un homme signalé par la supériorité de sa puissance et de ses biens, et apporte à cet homme déjà influent un moyen de le devenir davantage. Ces serviteurs armés, ne possédant comme étrangers aucun droit sur les terres du groupe, unis à leur chef par l'unique lien de l'allégeance, correspondent par leur situation aux *comites* des premières sociétés germaniques et à ce qu'on appelait jadis en Angleterre *Huscarlas* (Housecarls), guerriers dont les nobles s'entouraient. Il est évident du reste que des gens de cette sorte, unis à leurs protecteurs par certains intérêts communs, et séparés par tous leurs intérêts du reste de la société, deviennent dans les mains de leurs maîtres des instruments dont ils se servent pour usurper les droits communaux et s'élever eux-mêmes sur l'abaissement de tous les autres.

Graduellement, le contraste s'aggrave. A ces esclaves, qui le sont devenus volontairement d'un chef, s'ajoutent d'autres esclaves capturés à la guerre, d'autres asservis pour payer des dettes de jeu, d'autres acquis à prix d'argent, d'autres en punition de crimes, d'autres pour dettes. Forcément, enfin, la possession d'un grand nombre d'esclaves, signe habituel de richesse et de puissance, a encore plus pour effet d'augmenter la richesse et la puissance, et de distinguer toujours davantage le rang supérieur d'avec l'inférieur.

Certaines causes concomitantes engendrent des différences physiques et mentales entre les membres d'une société parvenus à des positions supérieures et ceux qui sont restés dans les inférieures. Les dissemblances d'état légal, une fois créées, amènent des dissemblances de genre de vie, et celles-ci, par les changements constitutionnels qu'elles opèrent , produisent bientôt des dissemblances d'état légal encore plus rebelles au changement.

Nous rencontrons d'abord la différence de régime alimentaire et ses effets. L'habitude, commune à toutes les tribus primitives, de ne laisser à manger aux femmes que les restes de l'homme, et l'autre habitude, qui marche avec la première, de ne pas permettre aux plus jeunes hommes l'usage de certaines viandes réservées à des hommes plus âgés, nous offrent des exemples du penchant inévitable qui porte d'habitude les forts à se nourrir aux dépens des faibles. Quand des divisions de classe s'établissent, elles ont habituellement pour conséquence une meilleure nutrition pour le supérieur que pour l'inférieur. Forster remarque que, dans les Iles de la Société, les classes inférieures souffrent souvent de la disette dont les classes supérieures

sont toujours affranchies. Aux Iles Sandwich, la chair des animaux est principalement réservée aux chefs. Chez les Fidjiens, dit Seeman, le cannibalisme est interdit « aux gens du commun, aussi bien qu'aux femmes de toutes les classes; l'usage le veut ainsi. » Ces exemples montrent assez la différence partout reconnue qui sépare le régime alimentaire du petit nombre des dominateurs d'avec celui du grand nombre des sujets. Ces différences de régime alimentaire et d'autres différences concomitantes dans le costume, l'abri, l'effort mposé aux forces, finissent par produire des différences physiques. « Les chefs fidjiens sont de grande taille, bien faits et fortement musclés; les gens des rangs inférieurs offrent le spectacle d'une maigreur qui provient d'un travail écrasant et d'une alimentation chétive. » Aux îles Sandwich, « les chefs sont grands et vigoureux, et leur extérieur l'emporte tellement sur celui du bas peuple qu'on dirait de races différentes. » Ellis, confirmant le récit de Cook, dit que les chefs tahitiens sont « presque sans exception aussi au-dessus des paysans... par la force physique qu'ils le sont par le rang et les richesses. » Erskine remarque une différence analogue chez les naturels des Iles Tonga. On peut tirer d'une remarque de Reade qu'il en est de même chez les peuples d'Afrique . « Les dames de la cour, dit-il, sont grandes et bien prises : elles ont la peau douce et transparente; leur beauté a de l'éclat et de la durée. La jeune fille des classes moyennes, si souvent jolie, est très souvent courte et épaisse, et tourne bientôt à la matrone; mais, dans les rangs inférieurs, les jolis visages sont rares : la figure est anguleuse, comprimée et souvent presque déformée [1].

En même temps s'établit entre les classes gouvernante et sujette des dissemblances d'activité et d'adresse corporelle. Les gens du plus haut rang sont ordinairement occupés à la chasse, quand ils ne le sont pas à la guerre; cette discipline, à laquelle ils demeurent soumis toute leur vie, amène divers genres de supériorité physique. Ceux au contraire qui s'adonnent à l'agriculture, qui portent des fardeaux et sont soumis à d'autres pénibles labeurs, perdent en partie leur agilité et leur adresse naturelles. Ces effets favorisent par conséquent la prépondérance d'une classe sur l'autre.

Viennent ensuite les caractères mentanx de chacune de ces classes produits chaque jour chez l'une par l'exercice du pouvoir et chez l'autre par la soumission au pouvoir. Les idées et les sentiments,

1. « En écrivant ce qui précède, je trouve, dans un travail récemment publié dans les *Transactions de l'Institut anthropologique*, la preuve que de nos jours même, en Angleterre, les membres de la classe où se recrutent les professions libérales sont plus grands et plus lourds que ceux de la classe des artisans.

comme les modes de conduite, perpétuellement répétés, engendrent chez les uns une aptitude héréditaire au commandement, et chez les autres une aptitude héréditaire à l'obéissance; enfin le résultat de ces aptitudes, c'est qu'avec le temps s'établit des deux parts la croyance que les situations respectives, les relations officiellement réglées des classes, sont naturelles.

En supposant la guerre habituelle entre les sociétés sédentaires, les interprétations qui précèdent ont supposé la formation de sociétés composées. La formation des divisions de classes que nous venons de décrire se complique de la formation de nouvelles divisions de classes sous l'influence de relations établies de temps en temps entre vainqueurs et vaincus dont les groupes respectifs contiennent déjà des divisions de classes.

La différenciation croissante qui accompagne l'intégration croissante s'aperçoit clairement dans les sociétés demi civilisées, aux îles Sandwich par exemple. « Voici, d'après Ellis, l'énumération des rangs de cette société : 1° le roi, les reines, la famille royale, le conseiller ou premier ministre du roi; 2° les gouverneurs des diverses Iles et les chefs des diverses grandes divisions territoriales : plusieurs d'entre eux sont les descendants d'ancêtres qui étaient rois d'une île au temps de Cook, et qui le sont restés jusqu'au moment de la conquête de l'archipel par Taméhaméha; 3° les chefs des districts ou villages qui payent une rente fixe pour le sol, qu'ils cultivent au moyen de leurs serviteurs, ou la laissent aux mains de leurs tenanciers : ce rang comprend aussi d'anciens prêtres; 4° les classes laborieuses, celles qui prennent à loyer de petites portions de terre, celles qui travaillent le sol pour la nourriture et le vêtement, les ouvriers, les musiciens, les danseurs. » D'autres passages nous montrent les classes laborieuses non plus groupées en un seul rang, mais divisées en artisans, qu'on paye avec des salaires; les serfs, attachés au sol; et les esclaves. En y regardant, on voit très bien que les chefs inférieurs, autrefois indépendants, ont été réduits au second rang, quand les chefs voisins les ont subjugués en devenant des rois locaux, et qu'ils ont passé au troisième rang, en même temps que ces rois locaux devinrent des chefs du second rang, lorsque la conquête de l'archipel les réunit tous sous la domination d'une royauté suprême. D'autres sociétés, arrivées au même point de civilisation, nous offrent des divisions analogues qu'on peut expliquer de la même manière. Chez les naturels de la Nouvelle-Zélande, il y a six grades sociaux, six chez les Achantis, cinq chez les Abyssiniens. D'autres Etats africains plus ou moins composés présentent des divisions analogues. L'ancien Pérou nous fournit un exemple aussi clair qu'on peut le souhaiter

de la superposition de rangs qui est l'effet de la conquête. Les Incas réunirent sous leur domination plusieurs petits royaumes; mais ils les laissèrent sous le gouvernement des souverains locaux et de leurs subordonnés, sans rien déranger dans l'administration locale; seulement ils établirent à la tête de leur empire une organisation supérieure, formée d'une hiérarchie variée occupée par des Incas. Les traditions permettent de croire que des causes analogues produisirent des effets analogues dans les premiers siècles de l'histoire de l'Egypte, et les monuments qui nous racontent les luttes locales d'où sortit l'empire unifié, aussi bien que les conquêtes des races d'envahisseurs, nous l'attestent encore; la conséquence nécessaire de ces événements devait être l'établissement de nombreuses divisions et subdivisions qui existaient réellement dans la société égyptienne. Ce qui justifie cette opinion, c'est que sous la domination romaine une re-complication fut le résultat de la superposition de l'appareil gouvernemental romain sur les appareils gouvernementaux indigènes. Laissant les exemples tirés de l'histoire ancienne, pour les exemples mieux connus de l'histoire anglaise, nous voyons que les compagnons du conquérant normand formèrent dans le pays une seconde couche de barons, tenant directement leurs terres du roi. Ils occupaient le rang supérieur, tandis que les anciens thanes anglo-saxons se trouvaient réduits au rang de sous-feudataires. Naturellement, lorsque des guerres perpétuelles produisent d'abord de petites agrégations, ensuite de plus grandes, puis des dissolutions suivies elles-mêmes de re-agrégations et après cela de l'union de ces agrégations, d'étendue plus ou moins grande, comme il est arrivé au moyen âge, des divisions très nombreuses prennent naissance. Sous les rois mérovingiens, il y avait des esclaves de sept origines différentes; il y avait plusieurs rangs de serfs; il y avait des affranchis, c'est-à-dire des hommes qui, bien qu'émancipés, n'avaient pas le rang des hommes complètement libres; il y avait encore deux classes au-dessous de l'homme libre, les *liten* et les *coloni;* il y avait trois classes d'hommes libres, c'est-à-dire propriétaires fonciers indépendants; deux genres d'hommes libres dépendant d'autres hommes libres; enfin trois genres d'hommes libres unis au roi par des relations particulières.

Tout en remarquant dans ces divers exemples comment une intégration politique plus grande rend possible une différenciation politique plus grande, nous pouvons remarquer aussi que dans les premières périodes tant que la cohésion sociale est faible, c'est par une plus grande différenciation politique qu'une plus grande intégration politique est possible. En effet, plus la masse à maintenir

unie est grande à la période de non-cohésion, plus il faut que les agents distribués sur les divers échelons de la hiérarchie qui le maintiennent soient nombreux.

Les différenciations politiques que le régime militaire fait naître, et qui acquièrent pour longtemps un caractère toujours plus tranché, au point que le mélange des rangs par mariages est tenu à crime, se trouvent, à d'autres époques et sous d'autres conditions, dérangées, traversées et détruites, en partie ou en totalité.

Lorsque, durant de longues périodes et avec des degrés toujours variables, la guerre produit des agrégations et des dissolutions, la rupture et le rétablissement continuels des liens sociaux effacent les divisions établies de la manière que nous avons décrite : par exemple l'état des choses dans le royaume des Mérovingiens. Lorsque, au lieu de conquêtes opérées par des sociétés voisines de même race, qui laissent substituer la plupart des situations sociales et des propriétés des subjugués, ce sont des conquêtes faites par des races étrangères et exécutées par des procédés plus barbares, les rangs primitifs peuvent se trouver réellement effacés et remplacés par des grades institués uniquement par la volonté du despote conquérant. Nous voyons cet état de choses réalisé dans les parties de l'Orient où depuis les temps les plus reculés des races en ont subjugué d'autres : il n'y a guère de rangs héréditaires s'il y en a, et le seul qu'on y reconnaisse, c'est la position officielle. En dehors des divers grades de fonctionnaires publics, il n'y existe pas de distinction de classe, ou aucune qui ait un sens politique.

D'autres causes produisent une tendance à la subordination des rangs primitifs, et la substitution de nouveaux rangs aux anciens : cette tendance accompagne le progrès de la consolidation politique. Le changement réalisé en Chine montre nettement cet effet. « Plus tard (à l'époque de la décadence de la féodalité), dit Gutzlaff, un simple titre fut la récompense conférée par le souverain.... et les grands puissants et redoutés des autres pays se trouvent des serviteurs dépendants et pauvres de la couronne... Le principe révolutionnaire du nivellement des classes a été poussé en Chine extrêmement loin..... Ce résultat est tout au profit du souverain, dont il rend l'autorité absolue.

Il n'est pas difficile de voir les causes de ces changements. En premier lieu, les chefs locaux subjugués, perdant, au cours des progrès de l'intégration, toujours plus de leur puissance, perdent par suite toujours plus de leur rang réel, sinon de leur rang nominal, c'est-à-dire qu'ils passent de la condition de chefs tributaires à celle de sujets. Il arrive même que par jalousie le monarque les exclut

réellement des situations influentes : en France, par exemple, « Louis XIV exclut systématiquement la noblesse des fonctions de ministre. » Bientôt leur situation privilégiée sera diminuée par l'élévation de nouveaux rangs rivaux, créés par l'autorité suprême de l'État. Au lieu des titres hérités par des chefs militaires possesseurs du sol, titres qui exprimaient leurs attributs et positions, on voit apparaître des titres conférés par le souverain. Certaines des classes issues de cette autorité ont encore une origine militaire : par exemple, on faisait des chevaliers sur le champ de bataille, souvent en grand nombre avant le combat, comme à Azincourt, où le roi Henri V en créa cinq cents, et quelquefois après la bataille, pour récompenser la valeur des combattants. D'autres titres proviennent de fonctions politiques de différents grades : en France, par exemple, où, au dix-septième siècle, on conférait la noblesse héréditaire à des membres du Parlement et aux officiers de la Chambre des comptes, qui appartenaient en général par leur naissance à la bourgeoisie. Les fonctions judiciaires donnent bientôt aussi naissance à des titres honorifiques. En France, en 1607, on accorda la noblesse à des docteurs, à des régents, à des professeurs de droit ; enfin les cours souveraines obtinrent, en 1644, le privilège de la noblesse au premier degré. De sorte que, selon la remarque de Warnkœnig, « la notion primitive de noblesse s'étendit tellement avec le temps, que la relation qu'elle soutenait primitivement avec la possession d'un fief ne fut plus reconnaissable, et que l'institution se trouva totalement changée. » Ces exemples, et d'autres analogues que nous trouvons dans plusieurs contrées européennes, nous montrent comment les divisions primitives de classes s'effacent, et comment les nouvelles se distinguent des anciennes en ce qu'elles sont délocalisées. Il se forme des couches sociales qui se retrouvent partout dans une société intégrée et qu'aucun lien n'attache à un lien ou à un autre. Il est vrai que, parmi les titres conférés artificiellement, les plus élevés viennent des noms de territoires ou de villes , simulant par là, mais ne faisant que simuler les anciens titres féodaux, qui exprimaient une possession seigneuriale de ces territoires. Toutefois les autres titres modernes, nés du développement des fonctions politiques, judiciaires ou autres, ne se rapportent pas même par le nom à des localités. Ce changement accompagne naturellement l'intégration croissante des parties en un tout, et la formation d'une organisation du tout où les divisions entre les parties n'ont aucune valeur.

L'accroissement de l'industrialisme affaiblit bien plus activement les divisions politiques primitives inaugurées par le régime militaire. Ce résultat se produit de deux manières : premièrement, par la créa-

tion d'une classe en possession d'une puissance dérivée d'une autre source que des domaines ou des positions officielles; et secondement, par la production de sentiments en désacord avec les anciennes idées sur la hiérarchie des classes. Les peuples non civilisés encore existants nous offrent un exemple de cette relation. Le chef d'un kraal chez les Hottentots Koranas en est « d'ordinaire le plus riche propriétaire. » Dans la langue des Béchuanas, « le mot *kosi*... a un double sens et veut dire également chef et homme riche. » La faible autorité que possède un chef chinouk « repose sur des richesses, consistant en femmes, enfants, esclaves, bateaux et coquilles. » Il en était ainsi en Europe aux temps primitifs. Dans l'ancienne Espagne, le titre de *ricos hombres*, que portaient les barons, confondait les deux attributs. Il est évident qu'avant que le commerce se fût développé, alors que la possession du sol pouvait seule donner la fortune, le rang de seigneur et la richesse étaient en relation directe. Aussi sir Henry Maine a-t-il pu dire que « l'opposition que l'on voit communément exister entre la naissance et la richesse, et en particulier la richesse tirée d'ailleurs que de la propriéte foncière, est toute moderne. » Toutefois, lorsque l'industrie est arrivée à cet état où les affaires en gros rendent de grands profits, on voit des négociants arriver à des fortunes qui leur permettent de rivaliser de richesse avec la noblesse territoriale et de mener plus grand train qu'elle. Plus tard, ces négociants rendent des services aux rois et aux nobles, et acquièrent de l'influence politique; on voit alors de temps en temps lever la barrière qui les sépare des classes titrées. En France, le progrès commençait déjà en 1271, lorsque Raoul l'Orfèvre reçut des lettres de noblesse, « les premières lettres qui conférassent la noblesse. » Le précédent, une fois établi, se répéta de plus en plus fréquemment; et souvent, sous la pression d'embarras financiers, le roi se mit à vendre des titres, ouvertement ou par des voies détournées. En France, en 1702, le roi anoblit 200 personnes au prix de 3000 livres par tête; en 1706, 500 à 6000 livres. Enfin, à cette cause qui démantèle les anciennes divisions politiques, s'ajoute comme auxiliaire l'affaiblissement de ces divisions, par suite du développement de l'esprit d'égalité que la vie industrielle encourage. Plus les hommes s'habituent par une pratique journalière à défendre leurs propres droits tout en respectant ceux d'autrui, ce qu'ils font dans toute opération d'échange, qu'il s'agisse de richesse ou de services, plus ils acquièrent la disposition mentale opposée à celle qui accompagne l'assujettissement. Dès que cette transformation est opérée, les distinctions politiques qui supposent l'assujettissement cessent de plus en plus d'obtenir le respect qui fait leur force.

On ne peut donc douter que les distinctions de classe ne remontent à l'origine de la vie sociale. Si nous laissons de côté les groupes nomades dont le défaut de cohésion est tel que les parties qui en forment les éléments changent incessamment de rapports les unes avec les autres et avec le milieu, nous voyons que, partout où la société présente quelque cohésion et des relations quelque peu fixes entre les parties, des divisions politiques prennent naissance. La possession d'un pouvoir relativement supérieur, cause première de différenciation dans la famille comme dans la société, entre les fonctions et la situation des sexes, ne tarde pas à devenir une cause de différenciation entre les mâles et révèle ses effets dans l'asservissement des prisonniers de guerre : d'où la constitution de deux classes, l'une de maîtres, l'autre d'esclaves.

Lorsque les hommes restent attachés à la vie nomade afin de se procurer la grossière nourriture dont eux-mêmes et leurs troupeaux ne peuvent se passer, les groupes qu'ils forment ne peuvent par la guerre faire plus que de s'approprier les uns aux dépens des autres quelques-unes de leurs unités individuellement ; mais, quand les hommes sont parvenus à l'état agricole ou sédentaire, il est possible qu'une société s'empare d'une autre en masse en même temps que de son territoire. Quand cela arrive, de nouvelles divisions de classes se produisent. La société conquise ou tributaire n'a pas seulement ses membres assujettis, mais réduits à un état tel que, continuant à vivre sur leurs terres, ils abandonnent par l'entremise de leurs chefs une partie du produit du sol à leurs conquérants : c'est l'ébauche qui fait prévoir ce que sera le classe servile.

Dès l'origine, la classe militaire, possédant grâce à la force des armes la domination, devient la classe qui possède la source d'où dérivent les matières alimentaires, le sol. Aux époques de la vie nomade des peuples chasseurs et pasteurs, les guerriers du groupe sont propriétaires du sol collectivement. A l'état sédentaire, la propriété est en partie collective, en partie individuelle, d'après des modes variés ; et à la fin elle devient tout à fait individuelle. Mais, durant les longues époques de l'évolution sociale, la propriété foncière et l'état militaire sont unis par une relation constante.

La différenciation de classe dont l'état militaire est la cause active trouve une condition favorable dans l'établissement d'une filiation définie, surtout dans la filiation masculine, et dans la transmission invariable de la position et de la propriété dans l'ordre de primogéniture. D'où des inégalités de situation et de fortune entre les parents proches et les parents éloignés ; enfin ces inégalités, une fois produites, s'aggravent, parce qu'elles donnent au supérieur des

moyens toujours plus grands de conserver sa puissance et d'augmenter ses moyens d'attaque et de défense.

Une différenciation de ce genre s'augmente en même temps qu'une autre prend naissance par l'immigration de transfuges qui s'attachent aux plus puissants du groupe, tantôt comme serviteurs attachés au travail manuel, tantôt comme serviteurs armés; dans ce dernier cas, ils forment une classe de serviteurs attachés à l'homme puissant et sans lien avec le sol. Enfin, puisque, dans les groupes de ces sortes de tribus, les transfuges se rassemblent de préférence autour des plus forts et se font ses adhérents, ils deviennent des instruments actifs des intégrations et des différenciations subséquentes que la conquête réalise.

L'inégalité de situation sociale, amenant l'inégalité dans la faculté de se procurer des aliments, des vêtements et l'abri, tend à fixer des différences physiques; celles-ci tournent encore à l'avantage des gourvernants et au désavantage des gouvernés. Outre les différences physiques, les manières de vivre produisent dans chaque classe des différences mentales, émotionnelles et intellectuelles, qui aggravent le contraste général de ces classes.

Viennent ensuite les conquêtes, d'où résultent les sociétés composées, et plus tard, par la victoire de nouveaux conquérants, les sociétés doublement composées; on voit par là se former diverses couches de rangs superposés. Il en résulte en général que, si les rangs de la société conquérante s'élèvent respectivement plus haut que ceux qui existaient auparavant, ceux de la société conquise s'abaissent d'autant.

Les divisions de classes produites durant les premières périodes de l'âge militaire se dérangent et s'effacent dès que de nombreuses petites sociétés s'unissent pour former une grande société. Les rangs qui rappelaient l'organisation locale cèdent peu à peu le pas aux rangs créés par l'organisation générale. Au lieu d'agents délégués et subdélégués qui sont les chefs militaires, propriétaires des subdivisions qu'ils gouvernent, il y a des agents qui forment une couche de plus en plus distincte répandue dans toute l'étendue de la société — c'est-à-dire une conséquence d'une administration politique avancée.

Avant tout, nous avons à remarquer que, si l'évolution politique supérieure de grands agrégats sociaux tend à renverser les divisions de rang qui s'étaient développées dans les petits agrégats qui entrent dans leur composition, en mettant à leur place d'autres divisions, l'avancement de l'industrialisme renverse encore plus complètement ces divisions primitives. En donnant naissance à une

sorte de richesse qui ne tient pas au rang, l'industrialisme inaugure une puissance rivale; et en même temps, en établissant l'égalité des citoyens devant la loi, quand il s'agit de leurs transactions commerciales, il affaiblit les divisions qui dans le principe exprimaient l'inégalité devant la loi.

A l'appui de ces considérations, je peux ajouter qu'elles sont d'accord avec celles qui nous ont servi à expliquer les institutions cérémonielles. De même que les différences primitives de rang sont l'effet de victoires, et que les formes primitives de propitiation dérivent de l'attitude du vaincu devant le vainqueur, de même les dernières différences de rang résultent de différences de puissance qui, en dernier ressort, s'expriment par une contrainte physique, et les observances qui distinguent les rangs sont des signes par lesquels on reconnaît ces différences dans la puissance. Quand on réduit l'ennemi vaincu en esclavage et qu'on le mutile en prenant un trophée aux dépens de son corps, on fonde la plus profonde distinction politique, en même temps qu'on crée la cérémonie qui en est le signe. La persistance du régime militaire qui compose et recompose les groupes sociaux, entraîne le développement des distinctions politiques et en même temps celui des cérémonies qui en sont les signes. Enfin, de même que nous avons vu l'industrialisme grandissant affaiblir la rigueur des règles cérémonielles, de même nous le voyons ici détruire graduellement les divisions de classes que le régime militaire introduit, et en établir d'autres indiquant des différences de fonctions, conséquences de différences d'aptitudes.

HERBERT SPENCER.

L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE

DANS LES

UNIVERSITÉS ALLEMANDES

L'enseignement de la philosophie est à peu près exclusivement réservé en Allemagne aux Universités. On se borne, dans les gymnases, à quelques notions historiques générales, aux principes les plus élémentaires de la Logique, en un mot aux connaissances philosophiques absolument indispensables pour comprendre les auteurs latins et grecs qui font partie du programme de la « Prima ». Il est rare que cette « Propédeutique » philosophique fasse l'objet d'un cours spécial. Les gymnases du duché de Bade et du Wurtemberg sont les seuls où on lui réserve une place déterminée parmi les exercices de la semaine. Une ou deux heures hebdomadaires lui sont alors consacrées ; mais c'est un professeur de littérature ou de philologie, au besoin même d'histoire, qui s'en charge. Aucun établissement d'instruction secondaire en Allemagne ne possède un professeur spécial de philosophie. Il n'y a donc pas au gymnase d'enseignement philosophique proprement dit. Dans les « *Realschulen* », où l'enseignement des langues anciennes est restreint au profit des sciences physiques et mathématiques et des langues vivantes, il n'est plus fait aucune place à la philosophie.

L'étudiant qui entre à l'Université pourvu de son diplôme de « *Maturité* » a donc, ou peu s'en faut, tout à apprendre en philosophie. Il n'est pas cependant tout à fait novice dans cette science. Il connaît dans leurs traits principaux les systèmes les plus importants de l'antiquité grecque et latine. Il a au moins entendu nommer ceux des temps modernes. Quelquefois il a abordé la Logique aristotélicienne et les principes de la Psychologie. Il a, ce qui est plus important, une idée à peu près exacte de l'objet et de la méthode de la philosophie. Il sait que c'est la science des autres sciences, la science qui a pour principal objet l'explication de la connaissance. Il est donc prêt à suivre le plus grand nombre de cours qu'il va

trouver à l'Université, sans que le professeur soit obligé de s'attarder dans une introduction trop élémentaire. Ces cours néanmoins, tout en supposant les esprits un peu préparés, s'adressent à des commençants, et c'est ce qu'il importe de ne pas oublier dans toute comparaison que l'on pourrait être tenté de faire entre l'enseignement philosophique de nos Universités et celui des Universités allemandes. Ainsi s'expliquent en effet les principales différences qui frappent au premier abord lorsque l'on compare les programmes des Universités des deux pays : par exemple, le nombre des cours de philosophie, bien plus considérable en Allemagne qu'en en France, et, malgré cette abondance de cours, le peu de variété et la grande généralité des sujets. C'est plutôt l'enseignement de la philosophie de nos lycées et surtout des lycées de Paris qu'il faudrait comparer à celui des Universités allemandes. Pourtant, là encore, le parallèle est difficile. En mettant de côté toutes les considérations pour ainsi dire morales de l'éducation dans les lycées, les professeurs de l'enseignement secondaire sont liés, en France, par des programmes qu'ils doivent remplir dans un temps restreint. Le professeur allemand, qui ne connaît aucun programme officiel et qui s'adresse à de vrais étudiants, est absolument libre du choix de son sujet et de la manière de le traiter. Il enseigne ce qu'il lui plaît d'enseigner et dans le temps qu'il lui plaît.

Il vaut donc mieux s'abstenir de tout parallèle et se borner à exposer simplement quelques-uns des faits qui peuvent le mieux donner une idée générale de la manière dont est conçu par nos voisins l'enseignement de la philosophie. Outre la question de l'organisation matérielle, nous pouvons nous demander par exemple quelles sont les influences qui dominent cet enseignement, puisqu'il n'est pas officiel, et ensuite, question plus importante, en quoi il consiste. Nous avons à chercher comment les professeurs allemands divisent les sciences philosophiques et quelles sont celles qu'ils prennent le plus souvent pour objet de leurs cours. Commençons par quelques détails d'organisation générale et de statistique.

I

Organisation générale de l'enseignement philosophique.

Aucun règlement ne détermine le nombre de professeurs de philosophie qui doivent être attachés à une Université allemande. Chaque Université est libre d'apprécier elle-même l'extension qu'elle doit

donner à son enseignement philosophique, d'après le nombre des étudiants qui la fréquentent, ou d'après la Faculté qui domine chez elle et qui fait sa réputation. Ainsi les Universités où domine la philologie accordent ordinairement plus d'importance à la philosophie que celles où se réunissent les étudiants en droit. Les professeurs de leur côté ne consentent à se laisser engager dans une Université que s'ils peuvent compter sur un nombre sérieux d'auditeurs.

L'Université qui a l'enseignement philosophique le plus étendu en Allemagne est incontestablement celle de Leipzig, qui annonçait l'été dernier vingt-deux cours de philosophie, à peu près autant que toutes les facultés françaises réunies. Leipzig possède actuellement quatre professeurs ordinaires et quatre professeurs extraordinaires de philosophie, sans compter les privat-docenten et d'autres professeurs qui, sans être exclusivement philosophes, traitent néanmoins, presque chaque semestre, des sujets philosophiques. Après Leipzig viennent Berlin et Göttingen, qui possèdent la première six et la seconde cinq professeurs (y compris les privat-docenten). Munich en possède seulement quatre. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que le nombre des professeurs n'est pas une mesure qui permette d'apprécier avec une exactitude absolue l'importance réelle de l'enseignement philosophique d'une Université. En général, les professeurs extraordinaires, et surtout les « privat-docenten » sont peu connus des étudiants, ont dans les Universités les plus nombreuses un petit nombre d'auditeurs et n'exercent par conséquent aucune influence sérieuse. Le titre même de Professeur ordinaire, si long à conquérir, n'est nullement un gage de succès auprès de la jeunesse. Ordinairement, un ou deux hommes, d'une grande valeur scientifique, connus par leurs travaux, représentent à eux seuls l'enseignement de la philosophie dans une Université et en font toute la force. La masse des étudiants ne veut entendre qu'eux et se réunit toujours autour de leurs chaires, plus attirés par le nom du professeur que par le sujet du cours annoncé. Tels sont Wundt et Drobisch à Leipzig, Zeller et Lazarus à Berlin, Lotze à Göttingen. Kuno Fischer suffit pour donner à la petite université de Heidelberg une véritable importance philosophique.

Le nombre d'heures que chaque professeur doit donner n'est également déterminé par aucun règlement, mais l'usage est de faire au moins quatre leçons par semaine; ces quatre leçons sont ordinairement consacrées à un seul cours. Le plus grand nombre des professeurs ajoute à ce grand cours, dont le sujet est presque toujours très général, comme nous le verrons plus tard, un cours accessoire sur un sujet particulier. Ce petit cours a lieu deux ou trois fois par

semaine, quelquefois quatre, comme le grand. Souvent encore le cours accessoire est remplacé par une conférence, où le professeur s'entretient librement avec les étudiants qui font de la philosophie une étude spéciale et leur fait faire des leçons sur les matières traitées dans le cours du précédent semestre. La plupart des professeurs influents donnent à leurs élèves de six à dix heures par semaine. N'oublions pas, il est vrai, que ces heures sont de trois quarts d'heure.

II

Écoles philosophiques dans l'enseignement universitaire allemand.

Nous avons dit que les professeurs auxquels est confiée l'éducation philosophique de la jeunesse allemande n'ont aucun programme officiel à remplir. Les examens leur laissent la plus grande liberté; la seule obligation qu'ils leur imposent est de consacrer au moins un de leurs cours chaque semestre à l'exposition de toute une des parties de la philosophie; il faut en effet que dans toute Université les étudiants trouvent le moyen de se préparer sur l'ensemble des sciences philosophiques. Mais, cette restriction faite, tout professeur est libre du choix de son sujet et de sa méthode d'enseignement. Ce qu'il enseigne c'est sa philosophie. Souvent un cours n'est qu'une espèce de résumé d'un ouvrage que le professeur simplifie, éclaircit met à la portée de toutes les intelligences. Ainsi Zeller expose à Berlin ses études de philosophie ancienne, Wundt à Leipzig sa Psychologie et sa Logique; Kuno Fischer à Heidelberg son Histoire générale de la philosophie et sa Métaphysique hégélienne. L'enseignement de chaque professeur n'est pas différent des études qui occupent toute sa vie.

Il serait donc important de faire une classification exacte des écoles auxquelles appartiennent les différents professeurs; ce serait le seul moyen de donner une idée exacte de l'état de l'enseignement philosophique allemand. Une classification complète est malheureusement presqu'impossible parce qu'il n'y a plus en Allemagne d'écoles définies. Bon nombre de professeurs ne relèvent que d'eux-mêmes, et ceux qui se donnent pour disciples de telle ou telle école, usent à l'égard des idées de leur maître de la plus grande liberté. Un hégélien ressemble souvent fort peu à un autre hégélien, et beaucoup de néo-kantiens seraient facilement pris pour des ennemis déclarés du Kantisme. Il serait donc à peu près vain de vouloir diviser l'enseignement des uni-

versités en écoles; il faut se borner à y signaler certaines directions des esprits, quelques courants principaux qui permettent de s'orienter. Mais, avant de nous demander ce qu'est l'enseignement de la Philosophie en Allemagne, disons d'abord un mot de ce qu'il n'est pas.

Nous avons déjà eu occasion de dire que le dogmatisme de Hartmann, et toute cette philosophie que l'opinion est trop portée en France à considérer comme le produit le plus pur du génie allemand, n'ont guère franchi le seuil des universités; et ce fait est significatif, car, en Allemagne plus encore qu'en France, c'est dans les Universités, au milieu du corps enseignant, que se produit le mouvement philosophique, aussi bien que les mouvements scientifique et national. Les philosophes et les savants, dont l'Allemagne est le plus fière, sont en même temps des professeurs. Or, Schopenhauer lui-même n'est guère enseigné. Le succès que ses idées ont obtenu vers la fin de sa vie n'a pas gagné le monde universitaire, et l'on sait avec quelle amertume le philosophe s'en est plaint. Aujourd'hui Hartmann, Dühring, Bahnsen rencontrent dans les Universités une assez grande indifférence. Les philosophes de profession semblent presque les considérer comme des amateurs; s'ils prononcent dans leurs cours le nom d'un des pessimistes à la mode, c'est ordinairement pour en faire une critique ironique. L'influence des idées de ces grands constructeurs se fait plutôt sentir dans le monde des lettrés ou des artistes, car il ne faudrait pas croire non plus que le pessimisme ne fût à la mode qu'en France. On sait que la philosophie de Schopenhauer a inspiré des poètes, des romanciers; un succès du même genre paraît réservé à celle des Hartmann et des Bahnsen, et en ce sens on ne peut nier que l'apparition de leurs systèmes ne soit un fait considérable dans l'histoire de l'esprit allemand. Mais le monde savant paraît ne pas vouloir en entendre parler; malgré l'appareil scientifique dont ils sont entourés, la critique scientifique et philosophique les repoussera toujours comme entachés du plus pur arbitraire.

Venons maintenant aux philosophes enseignants, les véritables représentants de la philosophie allemande. On peut signaler chez eux quatre tendances principales assez bien déterminées. Les grands idéalistes de la première moitié de ce siècle, malgré la défaveur croissante qui s'attache à la « romantique des concepts[1] » ont encore tous quelques vieux défenseurs. Tous, il est vrai, abandonnent plus ou moins la métaphysique Fichtienne ou Hégélienne; aucun du moins n'en fait l'objet principal de son enseignement. Les uns, comme Zeller et Kuno Fischer, se sont consacrés surtout à l'histoire de la

1. Die Romantik der Begriffe. (Lange.)

philosophie. Comme théoricien Zeller est plutôt partisan du retour au cristicisme de Kant; Kuno Fischer, presque seul en Allemagne, fait tous les deux ans un cours de Logique et Métaphysique qui est une des meilleures préparations à la logique de Hegel. D'autres, comme le professeur Carrière, à Munich, ne sortent presque jamais du domaine de l'Esthétique. M. Carrière est moins un philosophe théoricien qu'un grand lettré et un artiste. Enfin quelques-uns sont moralistes.

L'influence de la métaphysique post-kantienne tend, en somme, à disparaître. Les rares professeurs qui l'enseignent encore ne seront probablement pas remplacés.

L'école de Herbart est également en train de perdre l'importance considérable dont elle jouissait il y a une vingtaine d'années. Les Herbartiens sont encore nombreux, dit-on, en Autriche; il est certain que les plus récents traités de psychologie herbartienne ont paru à Vienne ou à Prague et que le professeur de philosophie le plus influent de l'Université de Vienne, M. Zimmermann, appartient à l'école de Herbart. En Allemagne, les Herbartiens proprement dits sont beaucoup plus rares; ils ne sont représentés que dans un petit nombre d'Universités. Parmi eux se trouve pourtant le chef reconnu de l'école, M. Drobisch, professeur à Leipzig depuis plus de cinquante ans, et dont l'enseignement très suivi, a exercé une grande influence pendant un demi-siècle. Les Herbartiens ont pour domaine préféré, la Logique et la Psychologie; presque tous ont abandonné la métaphysique de leur maître, dont ils conservent à peine, en Psychologie, la théorie de l'âme. M. Drobisch fait alternativement un cours de Logique et un cours de Psychologie.

Chez les jeunes professeurs, la tendance générale est le retour à Kant ou, pour être plus exact, à l'esprit Kantien; car la philosophe scientifique, qui prend chaque jour une extension plus grande, prétend rester elle aussi sur le terrain du criticisme.

Quand Zeller et surtout Lange eurent démontré la nécessité de revenir à Kant pour échapper d'un côté à l'idéalisme outré de la droite hégélienne et de l'autre au matérialisme absolu et grossier des Büchner et des Moleschott, il se forma toute une école de jeunes philosophes, qui entreprirent de ramener la philosophie à Kant, et que l'on appela les Néo-Kantiens. Le programme de cette école fut d'abord de faire tomber les objections trop faciles faites à Kant par des esprits qui avaient mal saisi sa véritable pensée; et ensuite de soumettre la critique du maître, à une nouvelle critique, afin de la mettre en parfait accord avec la science, et de la débarrasser des restes de dogmatisme et de scolastique qu'elle contient encore. Le

Néo-Kantisme a pris, depuis 1865, une grande extension en Allemagne et il semble que c'est dans ce sens que doit progresser dorénavant la philosophie d'outre-Rhin. Citons parmi les représentants les plus distingués de cette école : Jurgen Bona Meyer de Bonn, Cohen de Marburg, Windelband de Fribourg en Brisgau.

On peut considérer enfin comme une branche du Néo-Kantisme, et l'une des plus importantes, la nouvelle philosophie critique et scientifique représentée par exemple par M. Wundt à Leipzig. Mais les psychologues et les logiciens de cette école combattent à peu près toutes les théories particulières de Kant ou, tout au moins, les transforment de manière à les rendre méconnaissables. Leur théorie du temps et de l'espace, de la substance, de la cause, de la fin est souvent bien loin de celle de Kant. Ils conservent seulement l'idée fondamentale du criticisme, à savoir que l'expérience est le produit d'une élaboration que la Pensée, conçue comme une activité, fait subir aux données des sens. Leur philosophie est une sorte de positivisme idéaliste. Le pur positivisme, celui des Anglais, n'a pas de représentants dans les universités allemandes ; on peut donc dire que partout où l'influence de Hegel et de Herbart a disparu, c'est le pur esprit de Kant qui domine. Et comme Hegel et Herbart sont eux-mêmes dérivés de Kant, il est vrai de dire que Kant est le grand maître de la philosophie allemande [1].

Venons maintenant aux matières enseignées aux cours proprement dits.

III

Matières enseignées.

I. — Le fond de l'enseignement philosophique donné dans les universités par les représentants de ces quatre écoles est formé essentiellement : 1° par l'Histoire de la philosophie ancienne et moderne ;

1. Les lecteurs de la *Revue* connaissent l'esprit et la tendance des principales Revues philosophiques allemandes. On peut les classer ainsi :

École dérivée de Hegel : *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* (Fichte et Ulrici).

École herbartienne : *Zeitschrift für exacte Philosophie* (ne paraît plus depuis 1875).

Tendance herbartienne : *Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft* (Lazarus et Steinthal).

École critique empirique : *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* (Wundt et Heinze).

École zoologique et darwiniste : *Le Kosmos*.

Les *Philosophische Monatshefte* ne sont l'organe d'aucune école particulière.

2° par la Logique et la Théorie de la Connaissance; 3° par la Psychologie. L'enseignement de tout professeur, qui veut réussir auprès des étudiants, doit comprendre ces trois parties de la philosophie ou tout au moins deux d'entre elles. Il suffit de jeter les yeux sur les programmes semestriels de chaque Université pour voir que la majorité des cours leur est consacrée, et que les cours où elles sont traitées sont presque sans exceptions les « grands cours ». Il est rare qu'un cours d'Histoire, de Logique ou de Psychologie, ait lieu moins de quatre fois par semaine. Ce sont les sujets auxquels professeurs et étudiants tiennent le plus. Ainsi, pour prendre quelques exemples, le professeur Kuno Fischer, l'un des plus suivis de toute l'Allemagne, fait en deux ans toute l'histoire de la philosophie en quatre cours et la Logique en un cours. L'enseignement de M. Wundt se compose essentiellement de sa Logique et Théorie de la Connaissance et de sa Psychologie physiologique, auxquelles il croit devoir ajouter un cours d'histoire de la philosophie moderne.

M. Drobisch fait régulièrement chaque hiver sa Psychologie, et chaque été sa Logique. M. Lotze expose tour à tour, la Logique, la Psychologie et la Métaphysique. Les trois cours fondamentaux de M. Prantl à Munich sont : un cours de Logique et Encyclopédie philosophique; un cours sur l'évolution de la philosophie depuis Kant; un cours d'Histoire générale de la philosophie. Enfin les grands cours de M. Zeller sont encore des cours de Psychologie, de Logique unie à la Théorie de la Connaissance, et d'Histoire de la philosophie.

Nous reviendrons sur la manière dont les Allemands conçoivent ces trois « disciplines philosophiques ». Disons auparavant quelques mots des autres parties de la philosophie et des cours accessoires.

La Métaphysique, la science de l'être, n'est plus enseignée que par un petit nombre de professeurs, presque tous de l'école de Hegel; et elle se réduit alors à une sorte de Logique métaphysique fondée sur l'identité de la pensée et de l'être. Telle est la Logique du professeur Kuno Fischer de Heidelberg. Les jeunes professeurs ont tous abandonné la Métaphysique; ils se contentent de reléguer dans le domaine de cette science, à laquelle ils croient souvent fort peu, un certain nombre de questions sur lesquelles ils préfèrent ne pas se prononcer en chaire, par exemple la question de la liberté ou celle de l'immortalité de l'âme.

La Théodicée n'est enseignée sous ce nom dans aucune Université. La science de Dieu est réservée à la Théologie. Néanmoins les plus importants parmi les problèmes qui composent en France la Théo-

dicée, sont traités en Allemagne dans des cours de « Philosophie de la Religion ».

La philosophie de la religion est un sujet assez fréquent de cours accessoire. Drobisch, Lotze, Zeller y consacrent de temps en temps quelques heures par semaine.

M. Benno Erdmann a attiré dernièrement dans un article remarqué de la *Deutsche Rundschau*, l'attention sur le délaissement presque général de la Morale dans les universités allemandes. Il est parfaitement exact que les cours de Morale sont en très petit nombre, que les professeurs qui en annoncent leur consacrent seulement un petit nombre d'heures, et enfin que cette partie de la philosophie est mise de côté par les meilleurs professeurs de l'Allemagne. En revanche, dans toutes les Universités importantes, des cours de « Philosophie du Droit » viennent suppléer dans une certaine mesure à l'abandon de l'Éthique. Ces cours abordent un certain nombre de problèmes qui forment l'objet de la morale de nos lycées, au point de vue pratique les plus importants, par exemple la question des droits et des devoirs qui résultent pour l'homme de la vie en société, etc. La plupart des professeurs consacrent une partie de leurs cours à une histoire abrégée des théories du droit.

On voit que, malgré l'importance toute particulière qui est accordée en Allemagne à l'Histoire de la philosophie, à la Logique générale, à la Psychologie, les étudiants peuvent néanmoins recueillir des idées sur toutes les questions dont l'ensemble forme ce qu'on appelle la Philosophie. Les seules qui semblent systématiquement évitées par les professeurs allemands, sont celles qui touchent de trop près au domaine des croyances religieuses : ainsi la question de la liberté morale, celle de la nature de l'âme, de ses destinées; toutes celles qui se rapportent à l'existence et surtout aux attributs de Dieu ne sont abordées qu'avec la plus grande prudence. Peut-être la philosophie se montre-t-elle plus sage en évitant de se placer sur un terrain où, dans son état actuel, elle est plus apte à détruire qu'à construire [1].

1. 1° Voici le nombre de cours faits dans les vingt Universités allemandes, sur les principales parties de la philosophie, pendant les deux semestres de l'année 1879-1880.

Histoire de la philosophie	42
Histoire spéciale de la philosophie ancienne	4
Logique (seule ou avec la Théorie de la Connaissance)	32
Psychologie	26
Ethique ou philosophie du droit	12
Esthétique	10
Philosophie de la religion	7
Métaphysique	6

Revenons maintenant aux grands cours fondamentaux de l'enseignement philosophique allemand.

2° Voici maintenant les cours faits pendant les derniers semestres par quelques-uns des principaux professeurs allemands :

ZELLER. (Berlin).

	GRANDS COURS.	PETITS COURS.
Eté 1880.....	1° Philosophie du droit. 2° Logique et Théorie de la Connaissance.	*Ethique à Nicomaque.*
Hiver 1879-80.	1° Psychologie. 2° Histoire générale de la philosophie.	Sur l'*Ethique à Nicomaque.*
Été 1879.....	Comme en 1880, etc.	

WUNDT (Leipzig).

Été 1880.....	Psychologie.	»
Hiver 1879-80.	Histoire de la philosophie moderne.	Conférence psychologique.
Été 1879.....	Psychologie.	1° Conférence logique. 2° Sur la logique mathématique.
Hiver 1878-79.	Logique et Théorie de la Connaissance.	

DROBISCH (Leipzig).

Été 1880.....	Introduction à la philosophie et Logique.	Aperçu historique des principes de l'Éthique.
Hiver 1879-80.	Psychologie.	»
Été 1879.....	Introduction à la philosophie et Logique.	Philosophie de la religion.
Hiver 1878-78.	Comme dans l'hiver 1879-80, etc.	

LOTZE (Göttingen).

Été 1880.....	1° Métaphys. (avec Théorie de la Connaissance). 2° Philosophie pratique.	»
Hiver 1879-80.	1° Logique. 2° Psychologie.	»

PRANTL (Munich).

Été 1880.....	1° Philosophie du droit. 2° Histoire générale de la philosophie.	»
Hiver 1879-80.	1° Logique et encyclopédie de la philosophie. 2° Evolution de la philosophie depuis Kant.	»
Eté 1879.....	Comme en 1880, etc.	

KUNO FISCHER. (Heidelberg).

Été 1880.....	1° Histoire de la philosophie de Descartes jusqu'à Kant. 2° Logique et Métaphysique (Théorie de la Connaissance).	»
Hiver 1879-80.	Histoire de la philosophie chrétienne jusqu'à la Réforme.	Vie et œuvres de Lessing.
Été 1879.....	Histoire de la philosophie grecque.	Sur le *Faust* de Gœthe.
Hiver 1878-79.	Histoire de la philosophie moderne depuis Kant.	Vie et œuvres de Schiller.

II. *Cours d'histoire de la philosophie.* — De l'histoire de la philosophie, nous avons peu de choses à dire. Nous avons déjà eu l'occasion de parler de l'enseignement de M. Kuno Fischer, qui est le meilleur enseignement historique d'Allemagne. Les professeurs qui ne font pas de l'Histoire une sorte de spécialité, entrent ordinairement dans beaucoup moins de détails que M. Fischer. Ils réunissent dans un même cours de longues périodes, quelquefois, l'histoire tout entière de la philosophie. Le plus souvent, ils se contentent de l'une des trois périodes suivantes : 1° histoire de la philosophie ancienne; 2° histoire de la philosophie jusqu'à Kant; 3° histoire de la philosophie moderne depuis Kant jusqu'à nos jours. Ces cours sont ordinairement assez élémentaires; ce sont des exposés rapides où le professeur cherche à résumer clairement, et nullement à se livrer à une critique savante. Ordinairement, il n'exprime aucun jugement ou bien il se contente d'indiquer quelle marche il faudrait suivre pour entreprendre une critique de telle ou telle théorie. M. Wundt, par exemple, fait suivre l'exposé de chaque système de quelques simples remarques critiques, où il signale avec une grande sûreté les points faibles de la pensée de chacun des hommes qu'il fait connaître à ses élèves. Mais l'objet capital du cours est toujours le même : il s'agit de laisser aux étudiants quelques idées nettes sur des ouvrages que la plupart ne liront jamais. La lecture des textes originaux est d'ailleurs à peine recommandée; il est pour ainsi dire admis, qu'un bon cours historique peut et doit y suppléer. Il ne s'agit, bien entendu, que des étudiants qui n'ont pas besoin pour leur carrière future de connaissances philosophiques spéciales. Or, il y a des étudiants philosophes, et ceux-là ne se contentent pas des cours de l'Université, ni même des lectures personnelles et du travail du cabinet. Ils s'inscrivent d'abord aux sociétés ou conférences des principaux professeurs ; ils y font des leçons, questionnent leur maître, discutent librement avec lui, reçoivent directement ses conseils. Souvent, dans les grandes Universités, où ils sont nombreux, ils fondent des cercles philosophiques, dont le but est de s'exercer à la parole et à la discussion. On se réunit tous les huit jours, un membre fait une leçon, ses collègues lui font des objections, et nous pouvons témoigner du sérieux et de l'ordre qui règne dans ces séances [1]. C'est ainsi qu'à Leipzig, outre le séminaire de M. Wundt,

1. Ces « Verein » ne doivent pas être confondus avec les « Corps »; ils ont pour but l'étude en commun. Les corps au contraire sont des associations de jeunes gens aisés où les exercices corporels, l'escrime, la bière, la promenade, jouent un très grand rôle, et le travail un très petit.

il y a deux sociétés philosophiques, l'une sous la direction d'un privat-docent, l'autre absolument libre.

Avant d'aborder l'enseignement de la philosophie proprement dite, nous avons à répondre à une question préliminaire, celle de l'ordre des parties de la philosophie.

III *Classification des sciences philosophiques.* — La classification des sciences qui composent la philosophie, n'a pas la même importance dans l'enseignement des universités allemandes que dans celui de nos lycées. Chacune des parties de la philosophie occupe en effet un cours entier d'un semestre, et forme par conséquent une sorte de tout se suffisant à lui-même. La question de l'ordre à suivre n'a pas d'intérêt pratique, et la plupart des professeurs s'en préoccupent fort peu. Il est assez indifférent qu'un étudiant, qui a huit ou dix semestres devant lui, débute par un cours de Logique ou par un cours de Psychologie. Chacune de ces deux sciences est à peu près également utile à l'autre et peut, dans tous les cas, être étudiée séparément. Il ne faut donc pas s'attendre à trouver dans l'enseignement de la philosophie, un ordre adopté; on peut seulement se demander, à cause de l'importance qui s'attache en France à la division de la philosophie, comment cette division est entendue théoriquement par quelques-uns des principaux professeurs allemands. C'est ce que nous allons faire.

Les différentes écoles s'accordent assez à mettre la Logique au début de l'étude de la philosophie. La science des autres sciences a pour premier devoir de se demander comment nous connaissons d'une manière générale. On se sépare seulement sur l'importance qu'il convient de donner à cette science. Les professeurs qui considèrent seulement la Logique au point de vue formel, en font une sorte de « Propédeutique philosophique, » faisant suite à l'introduction à la philosophie. Rien n'est plus fréquent en Allemagne que ce sujet de cours : « Introduction à la philosophie et Logique. » Pour les Hégéliens et les partisans de l'identité de la Pensée et de l'Être, la Logique prend une importance considérable : c'est tout à la fois une Métaphysique et une Théorie de la connaissance. Les écoles plus modernes, celles que nous avons appelées néo-kantienne et scientifique, se contentent d'unir la Théorie de la connaissance à la Logique formelle : la Logique expliquant le mécanisme par lequel la pensée forme les concepts qui dominent les sciences; la Théorie de la connaissance examinant l'origine, la genèse et la nature de toute connaissance en général.

Après avoir déterminé comment nous connaissons, la philosophie peut se tourner vers la nature extérieure dont elle recherche les lois

les plus générales; elle prend dans cette étude le nom de Philosophie de la Nature; et cherche les principes de la cosmologie et de la biologie. Les cours de philosophie de la nature n'ont eu malheureusement jusqu'ici qu'une très petite extension.

Ensuite la connaissance humaine se tourne vers l'esprit humain, envisagé comme une partie de la nature, et fonde la Philosophie de l'esprit, divisée en deux grandes branches, la Psychologie proprement dite, qui est de beaucoup la plus importante, et la Psychologie anthropologique, le *Völkerpsychologie*. L'Éthique, étudiant comme objet d'expérience le but suprême de la volonté, et l'Esthétique, recherchant les lois des plaisirs élevés de l'esprit humain, se rattacheront à la Psychologie.

Le tableau suivant rendra sensible cette division :

Logique et théorie de la connaissance.

Philosophie de la nature.		Philosophie de l'esprit.	
Philosophie cosmologique.	Philosophie biologique.	Psychologie proprement dite.	Psychologie anthropologique.
		Ethique. Esthétique.	

Métaphysique.

IV. *Cours de Logique et Théorie de la connaissance.* — Nous allons analyser rapidement un cours de Logique et Théorie de la connaissance, et un cours de Psychologie, les deux études qui, avec l'histoire, forment le fond de l'enseignement philosophique allemand. Nous prendrons pour type, l'enseignement de M. Wundt, qui représente assez bien la tendance la plus moderne de la philosophie allemande. Il ne s'agit pas ici de discuter les théories particulières du savant professeur de Leipzig, mais seulement de chercher comment la nouvelle école conçoit l'enseignement des parties capitales de la philosophie [1]. La Logique et la Théorie de la connaissance forment la Philosophie proprement dite, la philosophie théorique ou pure (die reine Philosophie). La philosophie de la nature n'est en effet qu'une physique et une physiologie générale et la psychologie est une science expérimentale qui a son domaine à part. La philosophie pure est une science qui doit se comporter vis-à-vis des sciences

1. M. Wundt avait annoncé pour cet été un cours sur la *Naturphilosophie*. Nous avons beaucoup regretté que sa santé l'ait forcé de l'interrompre dès le début du semestre.

particulières en général, comme celles-ci se comportent à l'égard de l'ordre de phénomènes dont elles s'occupent. La philosophie en un mot est la science des autres sciences. Pour M. Wundt comme pour Fichte c'est la doctrine de la science. A ce titre elle a un triple objet.

1° Chercher d'abord à déterminer les règles ou normes générales de la Pensée.

2° Examiner l'origine de notre connaissance et rechercher les concepts généraux dont relève l'ensemble des sciences particulières.

3° Déterminer les méthodes que la Pensée emploie, soit pour exposer les connaissances qu'elle possède déjà, soit pour en acquérir de nouvelles.

Un cours de Logique générale peut donc se diviser en trois parties.

1° Logique formelle,

2° Théorie de la Connaissance,

3° Théorie des méthodes.

Première division.

La Logique formelle a pour but de déterminer quelles sont les opérations de la Pensée qui permettent à l'homme de former des concepts, de juger, de raisonner. La Logique doit donc : 1° déterminer les propriétés générales de la Pensée Logique; 2° expliquer par ces propriétés la formation des concepts, le jugement, le raisonnement. (La pensée, aux yeux de M. Wundt, doit être conçue comme une activité, un pouvoir d'unir et de désunir. Son action logique consiste d'abord à décomposer les données que la représentation sensible nous fournit en bloc, et à former ainsi des concepts qui ne correspondent à aucune représentation particulière. Les sens nous font percevoir par exemple un homme marchant; la Pensée tire de cette représentation le concept d'homme et le concept de marche. Le travail de décomposition de la pensée se joint donc toujours à un travail d'unification. La pensée sépare les éléments d'un grand nombre de représentations pour les unir en un petit nombre de concepts. La pensée isole pour relier ensuite.)

Deuxième division.

La seconde partie de la logique a pour objet la connaissance.

1° M. Wundt commence par une exposition rapide et une critique sommaire des quatre grands systèmes de la connaissance : l'empi-

risme (Locke et Hume), le Rationalisme (Descartes, idéalistes post-kantiens); le scepticisme (Secpticisme absolu de l'antiquité, scepticisme relatif des moderne); le Criticisme (Kant).

2° Ensuite vient la détermination de l'objet et de la nature de la connaissance. La connaissance a pour but la science. En quoi consiste la science? La science résulte du parfait accord de la Pensée Logique avec les données de l'expérience; elle consiste à établir cet accord (théorie de la certitude et de l'erreur).

3° Etude des premiers concepts de la connaissance (concepts que la Pensée forme en réagissant sur les données de l'expérience) :

a. Concepts du Temps et de l'Espace.

b. Concept hypothétique de la Substance (concept qui rend possible le contenu de l'expérience [1]).

4° Etude des lois générales de la connaissance. (Ces lois sont l'expression du travail actif de la Pensée, de l'élaboration qu'elle fait subir à l'expérience.)

a. Principes d'Identité, de Contradiction, du Troisième exclu, de Raison.

b. Loi de Causalité [2] (dans quelles conditions l'idée de causalité prend-elle naissance? d'où vient la nécessité causale?).

c. Principe de Finalité.

Ces deux premières parties sont de beaucoup les plus importantes. La troisième est plus courte. Elle contient l'étude des méthodes et se divise en trois chapitres.

Troisième division.

1° Développement du concept. Explication du contenu des concepts. Définitions.

2° Des classifications. Diverses sortes de classification. Classification descriptive. Classification génétique.

3° Des démonstrations (recherche de prémisses d'où il est possible de déduire le jugement particulier dont on veut établir la vérité). Théorie de l'induction et de la déduction.

La réunion de la Théorie de la Connaissance à la Logique, dont ce cours donne un exemple, est assez généralement adoptée non seulement par les partisans du retour à Kant, mais aussi par un certain nombre des représentants des autres écoles. La philosophie allemande l'a empruntée au Kantisme, dont elle procède en somme

1. *Substanzbegriff*.
2. *Causalgesetz*.

tout entière. Kant a en effet le premier nettement séparé des simples phénomènes, des données des sens, l'ensemble des opérations par lesquelles la Pensée réagit sur les données expérimentales, les réduit en système, en un mot les connaît; et il a montré les liens étroits qui unissent la logique formelle à la logique transcendantale, la Pensée logique à la Pensée connaissante. M. Wundt s'éloigne sans doute beaucoup de Kant, lors qu'il essaye de réduire l'activité de la Pensée à la seule activité logique et de ramener à la logique formelle toute la connaissance humaine. On peut, avec Kant, affirmer l'existence de deux facultés distinctes de l'esprit et revendiquer l'indépendance de l'entendement. Il n'en est pas moins vrai que les opérations purement logiques et les opérations pour ainsi dire connaissantes de la pensée humaine sont du même ordre, et que l'étude des premières ne doit pas être radicalement séparée de l'étude des secondes. Aussi les différentes écoles qui, depuis Kant, se sont disputé la prééminence dans les chaires allemandes, ont-elles toujours cherché à rapprocher la Théorie de la connaissance de la Logique formelle, pour les réunir en un système général de la Pensée.

Les disciples de Herbart, aussi bien que ceux de Fichte et de Hegel, prétendent remonter à Kant; les partisans de la philosophie scientifique, des savants même, comme Helmholtz et Dubois-Reymond, se donnent pour les continuateurs de la pensée kantienne. Aussi la conception générale de la philosophie inaugurée par Kant règne-t-elle dans toute l'Allemagne. Il est vrai de dire que, si personne ne conteste chez nos voisins l'étroite parenté des deux branches de ce qu'ils appellent la « philosophie théorique », beaucoup de professeurs, dans leur enseignement, n'accordent pas à toutes les deux la même importance. Quelques-uns, comme M. Drobisch, se consacrent à la seule Logique formelle. Mais aucun ne sépare la Théorie de la connaissance de la Logique pour la confondre avec la Psychologie. Les partisans d'un empirisme absolu ont seuls le droit de procéder ainsi. Pour eux, en effet, il n'existe pas de fonctions actives, d'opérations de la pensée. La liaison causale, par exemple, est un fait, un phénomène d'habitude, qui doit avoir sa place dans la Théorie psychologique de l'habitude. Les vrais empiristes considèrent la Théorie de la connaissance comme une dépendance de la Psychologie. C'est ce que font les Anglais. Herbert Spencer incorpore dans sa Psychologie empirique non seulement la théorie du temps et de l'espace, mais encore celle de la cause et en général celle de la raison. Et, si l'école française a cru devoir adopter dans l'étude de la Psychologie un plan analogue, peut-être pourrait-on lui reprocher de s'être laissé séduire elle aussi par un genre d'empirisme, moins différent

qu'elle ne pense de celui des Anglais, l'empirisme de l'observation intérieure.

V. *Cours de psychologie.* — La psychologie est aujourd'hui considérée en Allemagne, par la majorité des professeurs qui l'enseignent, comme une science expérimentale, qui a sa place au-dessous de la philosophie théorique, à côté de la philosophie de la nature. On s'applique partout à en circonscrire nettement le domaine. Tout le monde est d'accord pour en exclure d'abord, comme nous l'avons vu, toute question logique, et ensuite tout problème et toute hypothèse métaphysiques. L'absolue séparation de la psychologie et de la métaphysique est même admise par la grande majorité des Herbartiens. On sait qu'Herbart avait fait précéder sa psychologie scientifique d'une théorie métaphysique de l'âme et de la représentation. Dès 1842, M. Drobisch l'en blâmait vivement et déclarait que la Psychologie devait aborder sans aucune idée préconçue l'étude du cours naturel de nos représentations. C'est seulement cette étude terminée que l'on pourrait se demander d'abord si les faits psychiques peuvent être soumis au calcul, et ensuite avec quelle théorie métaphysique ils peuvent être compatibles. M. Drobisch donnait dès lors à son cours de psychologie la division que depuis il n'a conservée que dans son ensemble :

1° Des diverses sortes de représentations.

2° Modifications et cours de nos représentations, indépendamment de l'action de la volonté.

3° Des diverses espèces de sentiments.

4° Des diverses formes de désirs et d'appétits (Begehren). Cette partie comprend la théorie de la volonté.

5° Des hypothèses mathématiques qui permettent de rendre compte de la vie psychique.

C'est à Herbart et à ses disciples immédiats que l'Allemagne doit la fondation de la Psychologie comme science. C'est de l'Herbartianisme que sont sorties et la Psychophysique de Fechner, et la Psychologie anthropologico-sociologique de Lazarus, et la Pédagogie scientifique, qui forme en Allemagne une partie considérable de l'enseignement universitaire. Aujourd'hui même, il n'est pas un psychologue physiologiste qui ne reconnaisse dans Herbart le vrai créateur de la psychologie moderne. Malheureusement les herbartiens proprement dits sont peu disposés à mettre sérieusement à profit la physiologie; ils s'adonnent trop à l'observation intérieure, et, si tous ont rejeté la métaphysique de leur maître, tous en revanche tiennent au système arbitraire et non justifié par les faits de la mécanique des représentations. On a dit avec justesse que ce n'est pas chez les Herbartiens

qu'il faut chercher les meilleurs fruits de la pensée de Herbart. C'est l'école critique-scientifique qui les a recueillis. Cette école a l'avantage d'être très prudente dans ses hypothèses et de mettre pleinement à profit toutes les récentes découvertes des physiciens et des physiologistes dans le domaine de fonctions du cerveau et surtout de la physiologie des organes des sens. Nous allons donner le plan général du cours de psychologie de M. Wundt, très propre à donner une idée de la nouvelle manière dont l'enseignement de cette science est conçu en Allemagne.

Les deux grandes divisions de la Psychologie empirique sont fondées sur les données immédiates de la conscience. Le « contenu » de notre conscience comprend en effet deux grandes catégories de phénomènes :

1° Phénomènes et séries de phénomènes qui aboutissent à nous donner des représentations des objets du monde extérieur, y compris notre corps.

2° Phénomènes qui nous apparaissent comme une réaction de la conscience sur les impressions du dehors : phénomènes de sensibilité, sentiments, désirs. Ces phénomènes sont insépables des représentations et les accompagnent toujours. Les représentations paraissent seulement plus indépendantes, et c'est pourquoi l'étude de la psychologie doit commencer par elles.

3° Enfin, dans une troisième partie, on pourra étudier l'esprit humain au point de vue génétique. La psychologie se termine par quelques notions sur l'évolution de l'esprit.

Entrons dans quelques détails sur le contenu de chacun de ces trois chapitres. Le premier constitue à lui seul la psychologie proprement scientifique et comprend le plus grand nombre des questions traitées par M. Wundt dans ses *Fondements de Psychologie physiologique*. La seconde partie est plus descriptive et ne s'appuie guère que sur l'observation intérieure aidée du témoignage et de l'observation de nos semblables. La troisième est scientifique et confine à l'histoire naturelle.

La première division comprend quatre parties :

Première division.

I. Etude de la sensation simple (Empfindung). Intensité de la sensation. — Mesure de la sensation. Loi psychophysique. — Qualité de la sensation. — Théorie des couleurs, etc.

II. Etude des sensations complexes ou Représentations (Vorstel-

lungen). — Représentations auxquelles donnent naissance les différents organes de sens. Représentations auditives et visuelles. — Formation de l'espace visuel et représentation de la profondeur.

III. Etude du cours des Représentations dans la conscience (Verlauf der Vorstellungen) :

1° De la conscience. Que faut-il entendre par la conscience? — Où et dans quelles conditions se produit-elle? — Propriétés générales de la conscience, sa compréhension. De l'attention. Développement successif de la conscience.

2° Du cours de nos représentations. Temps physiologique (nécessaire pour que l'excitant donne lieu à une représentation consciente, pour que la détermination volontaire produise un mouvement).

3° Du cours des représentations reproduites (Verlauf der Erinnerungsvorstellungen). Lois générales de la mémoire.

4° De l'association des représentations. Critique des anciennes classifications. Théorie et classification nouvelles.

IV. Développement de la Pensée (Entwickelung der Denkens). Explication psychologique de la formation des idées générales, des concepts, des jugements. Des propriétés et dispositions naturelles de l'esprit. — Considérations sur les différentes sortes de mémoire et d'imagination et sur les propriétés principales de l'entendement (facultés inductive et déductive). — Troubles de la pensée; le rêve et la folie.

Deuxième division.

La seconde partie de la psychologie comprend l'étude de ce que M. Wundt appelle les réactions de la conscience sur les représentations. Elle comprend non seulement l'étude de la Sensibilité proprement dite, mais encore celle du Désir et de la Volonté. Elle se divise ainsi :

I. Sentiments simples (Gefühle) :

1° Sentiments qui accompagnent et relèvent nos sensations simples. Réactions exercées par les sentiments sur les sensations.

2° Sentiments esthétiques simples, accompagnant les sensations auditives et visuelles. Sentiment de l'harmonie des tons et des couleurs, du rythme et de la forme.

3° Passions (Affecte). Etats de la sensibilité qui se lient aux représentations. Différentes formes du plaisir et de la douleur.

4° Mouvements de la sensibilité qui ont pour but de nous procurer le plaisir et d'éviter la peine. Inclinations (Triebe).

II. Sentiments complexes (liés aux opérations complexes de l'Esprit) :

1° Sentiments intellectuels : sentiments qui résultent de l'accord ou désaccord des idées, de l'état de doute ou de certitude, en un mot du travail facile ou difficile de notre intelligence.

2° Sentiments moraux qui constituent plus particulièrement le caractère, la personnalité, le moi, par exemple la Fierté, la Bassesse, etc. Classification de ces sentiments.

3° Sentiments religieux. Besoin naturel de l'âme qui leur donne naissance. Différentes formes de la religiosité.

4° Sentiments esthétiques supérieurs.

III. De la volonté et du mouvement volontaire.

Cette partie comprend la théorie psychologique de la volonté, théorie qui doit respecter le déterminisme universel des phénomènes. La question du libre arbitre est réservée, comme purement métaphysique. Le problème de la liberté ne se pose pas aux yeux des Allemands comme aux nôtres. Au point de vue psychologique, personne depuis Kant ne conteste le déterminisme de nos actes. La conciliation de ce déterminisme avec la liberté revient à une science supérieure. Les Herbartiens entendent la théorie psychologique de la volonté absolument dans le même sens que M. Wundt.

Troisième division.

La troisième division de la psychologie est traitée en trois chapitres fort courts :

I. Développement de l'esprit chez l'homme. Qu'apporte-t-il en naissant? Comment ses diverses facultés se développent-elles?

II. Développement psychologique de l'animal.

III. Question de l'origine du développement de l'esprit, suivie de quelques considérations rapides sur la manière dont peut être conçue la nature de l'âme [1].

Le but de cette étude était seulement d'indiquer quelques-uns des faits qui peuvent servir à caractériser l'enseignement de la philosophie en Allemagne. Nous n'avons pas pu faire de cet enseignement une étude assez complète pour l'analyser dans son ensemble, et,

1. Ajoutons à ce résumé des deux principaux cours de M. Wundt, la liste des sujets de leçons traités par les élèves pendant le semestre d'hiver 1879-80 dans sa conférence philosophique :

1° Concept et catégorie. — 2° Rapports de concepts entre eux. — 3° Forme du jugement. — 4° Du syllogisme. — 5° Des fautes de raisonnement. — 6° De l'induction. — 7° Critérium de la certitude. — 8° De la vraisemblance. — 9° Des axiomes logiques. — 10° La loi de causalité.

nous n'oserions prononcer un jugement général ni sur sa valeur intrinsèque, ni sur les fruits qu'il est capable de porter. Quelques remarques générales en terminant sont donc ce que nous pouvons nous permettre.

Nous reconnaîtrons d'abord au plus grand nombre des professeurs un mérite qu'on leur conteste quelquefois injustement chez nous, celui d'une très suffisante clarté. Il faut abandonner la légende du professeur lisant péniblement un cahier de notes confus. Presque partout nous avons trouvé un soin de la forme à peu près égal à celui auquel nous sommes accoutumés; une parole nette d'abord, une exposition parfaitement intelligible, même pour des esprits peu avancés, une composition facile à saisir, souvent des divisions nombreuses, rappelées fréquemment, pour que l'étudiant ne perde pas de vue la marche du cours. Quelquefois un résumé est dicté et ensuite développé, surtout dans les cours destinés aux commençants; les Herbartiens, grands pédagogues pour la plupart, sont très partisans de cette méthode. La philosophie allemande enseignée n'est nullement obscure; il ne faut pas en juger par certains ouvrages; beaucoup de professeurs enseignent mieux et plus clairement qu'ils n'écrivent. En récompense, de la part des étudiants, on trouvera toujours une parfaite attention. La philosophie les intéresse; beaucoup prennent des notes. Les cours de philosophie sont fréquentés à l'égal des grands cours de philologie ou de droit. Plus de deux cents étudiants s'inscrivent chaque semestre, à Leipzig, aux cours de M. Wundt, et plus de cent cinquante les suivent assidument. Parmi eux, une trentaine s'occupent spécialement de philosophie. Ce sont ceux que le professeur retrouve dans sa conférence, ses véritables élèves; il les invite chez lui, exerce sur eux une continuelle influence, en fait quelquefois de vrais disciples.

Nous avons déjà eu occasion d'indiquer les principales causes qui malheureusement empêchent quelquefois cet enseignement de porter tous ses fruits; nous n'y reviendrons pas. Nous avons parlé du peu de place faite à la philosophie dans les examens; des changements trop fréquents d'Université, qui empêchent les étudiants de subir d'une façon suivie l'action de leurs professeurs. Un des plus graves inconvénients de cet enseignement universitaire est certainement de laisser en général l'étudiant trop passif, de l'encourager trop peu à ce travail personnel que rien ne peut remplacer; de le laisser négliger la lecture même des principaux auteurs. Il ne faut pas oublier que les conférences et les cercles philosophiques ne sont fréquentés que par une petite minorité d'étudiants, et que d'ailleurs ces conférences n'existent que dans les principales Univer-

sités. Nous n'en avons pas trouvé à Heidelberg, et Munich même, cet été, n'en avait aucune. Un autre défaut que l'on pourrait peut-être reprocher à l'enseignement philosophique des Université, et sur lequel nous n'avions pas attiré l'attention, est de n'être pas assez historique en dehors des cours spéciaux d'histoire; on s'attache chez nous à offrir aux élèves un matériel aussi varié que possible de faits, d'idées empruntées à tous les systèmes, à tous les temps, à tous les pays; on veut que chacun puisse faire son choix, prendre ce qui le séduit, s'en faire une sorte de petit système. On mêle donc l'histoire à toutes les parties de la philosophie; il n'en est pas ainsi en Allemagne; et, en ce sens, l'indépendance dont le professeur allemand est fier à juste titre nuit peut-être à la portée de son enseignement. Cet enseignement est trop personnel; trop peu de place y est faite aux idées d'autrui. C'est à peine si, en Logique par exemple, il expose et critique à grands traits quelques théories générales appartenant non pas à un homme, mais à toute une catégorie de philosophes. On résume par exemple la Théorie de la connaissance de l'Empirisme, du Rationalisme, du Criticisme. Mais qu'ont pensé sur telle ou telle question particulière les principaux philosophes anciens, modernes ou contemporains, voilà ce que l'étudiant allemand sait peut-être moins que le français. Il entend parler assez souvent de ses philosophes nationaux, de Kant surtout, de Hegel, de Herbart; mais de Platon et d'Aristote, on ne l'entretient guère; de Descartes, de Leibniz, presque rien en dehors des cours historiques. Or les cours historiques entrent souvent peu dans le détail, laissent forcément dans l'ombre mille faces de la pensée des maîtres [1]. Quant aux philosophes contemporains français et anglais, il n'en est pour ainsi dire pas question, ni dans les cours dogmatiques, ni dans les cours historiques. On ne nous accorde en Allemagne que Descartes, aux Anglais que Locke et Hume. Peut-être mériterions-nous d'être mieux traités; et il semble que les Anglais auraient grand droit de se plaindre.

Il ne faut pas d'ailleurs, après ces restrictions faites, méconnaître les avantages que peut avoir cet enseignement personnel des professeurs allemands. Il est incontestablement plus propre que le nôtre à former de vrais élèves. Le professeur risque moins de passer pour un vulgarisateur: quand il a du talent, il s'empare mieux des esprits, il devient un maître.

S'il nous est permis, à la fin de cette notice, d'exprimer au moins

1. Et, quant à l'antiquité latine et grecque, ces cours la négligent beaucoup. Sur vingt cours d'histoire de la philosophie, trois ou quatre au plus sont consacrés aux systèmes anciens.

notre impression générale sur l'enseignement de la philosophie dans les Universités allemandes, nous reconnaîtrons d'abord pour ses deux meilleures parties la Psychologie et la Logique générale, comprenant la Théorie de la connaissance. Les cours sur ces deux parties sont faits, surtout depuis Lange, dans le meilleur esprit critique et scientifique. Nous avons tout intérêt à les étudier et à y conformer notre enseignement. L'enseignement historique est quelquefois excellent, comme celui de Kuno Fischer; partout il a des qualités remarquables de précision et de clarté; souvent il est trop rapide, et toujours il a le défaut de n'être pas soutenu par l'étude des textes. Les autres parties de la philosophie sont traitées parfois dans de fort bons cours. On les relègue seulement trop au second plan; a morale, la théologie philosophique mériteraient plus de considération.

Enfin nous n'avons rien dit des cours accessoires, sur des points particuliers. Ils sont nombreux, souvent intéressants. Il est malheureusement à peu près impossible d'en parler d'une manière générale. Disons seulement qu'ils complètent l'enseignement des grandes parties de la philosophie et fournissent, aux étudiants qui veulent se vouer sérieusement à cette science, les moyens de s'y perfectionner et de continuer leurs maîtres dans les chaires de *privat-docenten*.

H. Lachelier.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

E. Colsenet. — La vie inconsciente de l'esprit. Paris, Germer Baillière. 1880.

Les psychologues avaient souvent soupçonné que le « flambeau » de la conscience n'éclaire pas d'une lumière égale toutes les régions de l'esprit, et plus d'un avait osé dire que peut-être il se passe en nous bien des choses dont nous ne savons rien. Mais il restait à explorer ces contrées ténébreuses et à pénétrer, si l'on pouvait trouver un fil conducteur, dans ces sous-sols de la conscience. C'est cette entreprise hardie qu'a tentée M. Colsenet : et il l'a conduite avec une prudence, une sûreté de coup d'œil, une méthode, et finalement un succès, qu'on ne saurait trop louer en un sujet si difficile. M. de Hartmann, qui a consacré à l'*Inconscient* un gros volume, n'a pas su résister (il ne l'a probablement pas essayé) à la tentation qui porte tout esprit allemand, quand il est en possession d'une idée juste, à en tirer un système métaphysique : il semble qu'en ce pays une théorie philosophique n'explique rien, si elle n'explique tout, et l'on ne peut s'arrêter à une vue qui sort de l'ordinaire, sans se figurer une fois de plus qu'on a trouvé la clef des éternels problèmes. Tout autre est la méthode de M. Colsenet. Il s'est donné une tâche circonscrite, une question particulière à élucider : il l'examine en elle-même, sans autre ambition que de trouver une réponse vraie. Son sujet l'intéresse : c'est pourquoi il se garde d'en sortir. Sans doute, il a lu attentivement les travaux de M. de Hartmann : il en fait son profit à l'occasion et leur rend justice. Mais il sait aussi, quand il le faut, discuter avec fermeté les théories aventureuses du métaphysicien allemand; il trace d'une main sûre, pour rester en deçà, la limite qui sépare la psychologie de la métaphysique. Peut-être ne serait-il pas exagéré de dire que le principal service rendu à M. Colsenet par M. de Hartmann a été de lui signaler, par un illustre exemple, les écueils de son sujet. Il faut un véritable effort d'esprit, quand on défend une thèse qu'on a à cœur, pour ne pas forcer l'interprétation des faits, pour ne pas les violenter, ou tout au moins les solliciter doucement. Les plus habiles se laissent prendre aux séductions de l'idée qui les domine, et, étant tout pleins d'elle, la voient partout. Cet effort méritoire, M. Colsenet a su l'accomplir. En plus d'une occasion, où on pourrait être tenté

d'expliquer les difficultés par une mystérieuse intervention de l'inconscient, il résiste : il pèse sévèrement les raisons, et, s'il les trouve insuffisantes, il le dit franchement; il se défend de « faire de l'inconscient le refuge des abstractions réalisées que la science abandonne » ; et c'est parfois à son corps défendant qu'il conclut en faveur de sa thèse. La préoccupation d'éviter (quoique peut-être il ne l'évite pas toujours) ce qui serait hasardé ou obscur est constante chez lui : il en est comme obsédé. C'est d'un philosophe et d'un savant.

Cette prudence et cette sévérité critique sont d'autant plus nécessaires en un pareil sujet que, par la force des choses, il faut y faire une part assez large au raisonnement et à l'hypothèse. L'observation directe, la constatation immédiate et l'expérimentation font défaut. Il s'agit de connaître ce qui, par définition, échappe à l'observation. Ce n'est qu'indirectement qu'on peut espérer de saisir cet inconnu qui cesserait d'être ce qu'il est si on l'apercevait autrement. Recueillir des faits précis, les choisir authentiques, les analyser avec rigueur, puis éprouver toutes les explications que le raisonnement en peut donner, recourir enfin dans une juste mesure, sans pruderie de savant comme sans légèreté, à l'hypothèse, à laquelle les travaux de Cl. Bernard ont décidément donné droit de cité dans la méthode scientifique la plus rigoureuse, voilà la méthode à suivre. Il faut montrer comment M. Colsenet l'a appliquée : en la voyant à l'œuvre, on la jugera.

Une intéressante introduction expose la doctrine de Leibnitz, le premier, comme on sait, qui ait porté son attention sur les *petites perceptions* et qu'à ce titre on peut considérer comme un des précurseurs de la théorie de l'*Inconscient*. A-t-il voulu parler seulement des perceptions faiblement ou confusément perçues, ou a-t-il considéré certains faits d'ordre psychique comme échappant réellement à la conscience? La première opinion est la plus répandue; elle n'est pas la plus vraie, d'après M. Colsenet. Un grand nombre de textes soigneusement choisis et habilement interprétés lui permettent de conclure en faveur de la seconde alternative et de revendiquer la grande autorité de Leibnitz en faveur de la thèse qu'il soutient. « Le mot *inconscient* n'est pas dans Leibnitz : l'idée y est sans aucun doute. » Les perceptions inconscientes, selon Leibnitz, seraient de deux sortes : « les unes se produisent dans l'âme elle-même, et celle-ci ne s'en aperçoit pas; les autres se produisent en dehors de nous, dans les monades de l'organisme, et elle n'en connaît que les conséquences. »

L'ouvrage lui-même est divisé en quatre parties; l'auteur examine successivement les faits inconscients dans les actes de connaissance, dans les déterminations, dans les tendances, naturelles ou acquises, enfin dans les faits sensibles, émotions agréables ou pénibles, penchants et passions.

Les conditions les plus générales de la connaissance sont l'espace et le temps. On peut être tenté d'expliquer la formation de ces deux notions par un travail inconscient, par l'élaboration, inaperçue de la

conscience, bien qu'elle soit l'œuvre de l'esprit, d'éléments fournis par l'expérience, et étrangers, pris en eux-mêmes, à toute idée d'espace et de temps. De sensations simplement données comme distinctes les unes des autres, il s'agirait de faire sortir l'espace et le temps. Des *qualités* on tirerait les *quantités;* de l'*intensif*, l'*extensif*. C'est la thèse que l'empirisme a toujours soutenue. La forme la plus récente qu'ait prise cette doctrine est celle que lui ont donnée Lotze et Wundt par l'hypothèse des *signes locaux*. M. Colsenet discute avec soin cette doctrine, et n'a pas de peine à montrer qu'à parler rigoureusement elle ne peut expliquer la genèse des notions d'espace et de temps. Il eût été mieux inspiré, à notre sens, en s'attachant à la doctrine de Bain et de Spencer, plus profonde et mieux élaborée. Mais il est juste de reconnaître que les arguments invoqués contre l'une valent contre l'autre. Par aucun effort de logique on ne peut tirer le temps et l'espace d'éléments qui déjà ne les contiennent. Si la construction paraît quelquefois réussir, c'est que subrepticement et par contrebande on a introduit dans les éléments ce qu'il faut en extraire. En réalité, « le travail supposé antérieur à la conscience ne peut arriver à l'espace qu'en partant de l'espace. » En outre, dans une analyse très forte, M. Colsenet montre que l'espace et le temps, étant les conditions de la connaissance, et non pas des connaissances possibles, ils ne sont pas susceptibles de tomber sous la conscience. Or, et c'est une définition importante à noter, un fait ne peut être dit inconscient que si, susceptible de tomber dans la conscience, en réalité il n'y tombe pas : l'insconscient ne peut se définir que par rapport à une conscience possible. Il n'y a donc pas lieu de faire intervenir ici l'inconscient.

Il n'en est plus de même s'il s'agit des sensations ou des perceptions. Un grand nombre de faits curieux, empruntés à l'*Optique physiologique* d'Helmholtz et aux belles études de Delbœuf sur la *Psychologie considérée comme science naturelle*, ne peuvent s'expliquer que par un travail inconscient de l'esprit. M. Colsenet n'a pas craint de citer des exemples à profusion, car il s'agit de préparer une conclusion d'apparence étrange et paradoxale, et il faut forcer l'adhésion; mais ici nous devons nous borner. Un seul exemple suffira. « On place une feuille de papier à lettres, blanc et mince, sur une autre feuille colorée, par exemple en vert, toutes deux étant exactement de la même grandeur; après les avoir amenées à coïncider de tous points, on intercale un petit morceau de papier gris, aussi foncé, ou un peu plus foncé que le vert. La transparence du papier blanc laisse voir faiblement le vert et le gris; et le dernier se teint nettement et vigoureusement en rose. Si l'on fait varier la couleur du papier employé, le gris vu à travers le blanc présente toujours la coloration complémentaire. On réussit fréquemment à trouver des conditions telles que la couleur complémentaire par contraste ressorte plus distinctement que la couleur du fond. » Voilà donc un cas (et il y en a bien d'autres encore plus étranges) où nous voyons distinctement ce qui n'existe pas. Rien

de ce qui est hors de nous ne peut rendre compte de cette sensation de rose; et pourtant nous l'éprouvons bien réellement : nous voyons le rose, de nos yeux, et nous sommes bien sûrs d'être éveillés. Pour expliquer ce fait, il faut bien recourir à un travail latent de l'esprit. De lui-même, si on le considérait à l'état de nature, l'esprit n'éprouverait pas cette sensation, puisque l'objet n'a pas la couleur qu'on lui prête. Si on la lui prête, il faut que ce soit en vertu d'une éducation antérieure, d'une habitude prise, en un mot par une rapide interprétation, par un mystérieux travail dont il faut chercher le secret dans le passé. Mais, quel que soit ce travail, remarquons-le, il échappe entièrement à la conscience. Entre le cas où nous voyons ce qui n'est pas et les autres cas où nous voyons ce qui est, il n'y a aucune différence appréciable; la sensation paraît aussi instantanée, aussi immédiate, aussi vive; aucun effort d'attention ne nous découvrira que nous sommes dupes d'une illusion. Bien plus, avertis de notre erreur, nous ne la corrigeons pas; l'illusion, même dénoncée, ne perd rien de sa force; la raison ne la redresse pas.

Quel est maintenant cet obscur travail? Il y a deux choses à expliquer. D'abord, l'impression actuelle nous fait penser à un objet rose; en outre, nous ne nous bornons pas à avoir l'idée de la couleur rose, nous la voyons; il ne s'agit pas seulement d'une image, mais d'une sensation actuelle.

Sur le premier point, il faut remarquer qu'une longue expérience nous a appris à distinguer les couleurs véritables des objets à travers les teintes variées ou les colorations accidentelles que les choses environnantes peuvent projeter sur eux. Quand nous avons vu un objet rose à travers une lumière verte, il a projeté sur notre œil des rayons blancs; puis donc qu'un objet, vu à travers une lumière verte, projette maintenant des rayons blancs, nous le déclarons rose. « Dans l'usage ordinaire de la vie, nous cherchons toujours à juger la couleur véritable des corps à travers les différentes lumières sous lesquelles ils nous apparaissent. Nous éliminons dans notre jugement l'intensité de la lumière..., nous éliminons de même la couleur. Sans cesse nous avons l'occasion d'observer les mêmes colorations sous un ciel doré, à la lumière bleue d'un ciel clair, à la lumière blanche d'un ciel couvert, à la lumière rouge du couchant. Ajoutez encore les reflets colorés des corps environnants. Dans une forêt, la teinte verte prédomine; dans les appartements, c'est la couleur des murs; nous apprenons ainsi à retrouver les couleurs propres des corps sous l'infinie variété des nuances qui les recouvrent; et, comme ces couleurs constantes présentent seules de l'intérêt, nous n'avons plus conscience des sensations antérieures sur lesquelles repose notre jugement. »

Il y a des interprétations analogues quand il s'agit de juger la forme, la grandeur, la distance des objets : mille exemples curieux en sont l'irrécusable preuve.

En outre, c'est une loi de l'esprit que l'idée provoque l'image, comme

l'image éveille l'idée; sans doute elle provoque aussi du même coup les mouvements nerveux associés à l'image : c'est ainsi que nous arrivons à avoir littéralement la sensation d'une chose qui n'existe pas; « toute image, qu'elle vienne du dehors ou du dedans, a la *même réalité subjective;* il suffit que la croyance s'y attache pour qu'elle devienne une perception, mais une perception venant de l'intérieur, c'est-à-dire une hallucination véritable. »

Il faut conclure que « le monde tel qu'il nous apparaît est bien dans sa matière et sa forme une *création* de notre esprit; mais il s'en faut que cette création soit arbitraire et ne réponde à rien; elle se fait suivant des *lois*, les lois mêmes de l'esprit, appliquées sans réflexion ni conscience. »

S'il faut faire à l'inconscient sa part dans les actes de l'esprit qui paraissent dépendre le plus directement des impressions venues du dehors, à plus forte raison en est-il de même dans les opérations bien plus complexes qui se rattachent à l'imagination. C'est une vérité banale de dire que l'imagination n'invente rien et ne fait qu'utiliser des matériaux antérieurement recueillis; mais comment se font ces combinaisons si rapides, si variées, parfois si inattendues et si brillantes? Dans un chapitre d'une psychologie très fine et très profonde, M. Colsenet montre que, dans toute œuvre d'imagination, les éléments assemblés sont empruntés à une foule d'idées antérieures : ce sont des fragments détachés, dissociés d'abord du tout dont ils faisaient partie, puis rassemblés sous une unité nouvelle. Mais, chose curieuse, ces idées totales dont nous détachons des fragments, nous échappent tout à fait; à peine une recherche attentive peut-elle les découvrir après coup, et encore serions-nous souvent bien en peine de les retrouver; nous empruntons sans connaître les prêteurs. La seule chose que nous connaissions, c'est l'œuvre achevée, au moment où elle sort de l'ombre, toute formée, comme Minerve sortit de la tête de Jupiter; les mystères de sa naissance, les secrets des combinaisons nous sont à jamais cachés; là encore, nous reconnaissons le travail de l'inconscient. « Nul effort d'attention ne peut nous découvrir le moment où divers éléments colorés se groupent pour former un arbre et où celui-ci vient, après quelques oscillations, prendre place à côté d'un ruisseau ou d'un rocher, dont les différentes parties elles-mêmes ont dû se réunir à part. Nous ne voyons pas les traits du visage isolément tirés du fond de la mémoire s'associer dans un ordre nouveau. Cependant, tout ce travail s'est accompli, car nous ne sommes pas en face d'un souvenir conservé intact, mais d'une œuvre de fantaisie, capricieusement créée par l'esprit. » La nature travaille pour nous à notre insu dans les profondeurs de l'inconscient; elle travaille sans relâche, et souvent, plus patiente que nous, continue l'œuvre commencée après que nous nous l'avons abandonnée. Ainsi s'explique l'aventure de ce géomètre qui, après avoir vainement cherché la solution d'un problème, fut effrayé de la voir apparaître subitement sous la forme d'une figure

géométrique, alors que depuis deux ans il avait cessé d'y penser. Même quand la volonté, à la pleine lumière de la conscience, se met à l'œuvre, elle ne supprime pas, elle provoque seulement et dirige le mystérieux travail dont il est ici question. Elle se borne à faire un choix conscient parmi les diverses combinaisons qui se font d'elles-mêmes inconsciemment; mille tâtonnements qu'on oublie, une fois l'œuvre achevée, la précèdent; leur rapidité nous les dérobe. La réflexion n'est au fond qu'un appel à l'inconscient : l'inconsciente nature répond suivant ses moyens; et c'est pourquoi le génie n'est pas une longue patience; c'est pourquoi l'esprit souffle où il veut.

Comment s'étonner, après cela, que les artistes et les poètes, émerveillés d'un travail qui s'est fait en eux, sans eux, et qu'ils ne connaissent que par ses résultats, comme la mère ne connaît le fruit de ses entrailles qu'au moment où il apparaît au jour, aient tant de fois méconnu leurs œuvres, en les attribuant à une inspiration venue du dehors? C'est une illusion qu'il est aisé d'expliquer. La pensée, dans tous ses actes, n'obéit jamais qu'à ses lois; elle suit toujours son cours naturel et réglé, et il n'y a point ici d'autre mystère que celui de l'inconscient.

Examinons maintenant la part de l'inconscient dans les *déterminations*. M. Colsenet appelle détermination « la production d'un acte à la suite d'un fait psychologique qui le représente ». L'idée est naturellement liée à certains mouvements organiques, et, par sa seule présence, les provoque, sans qu'il soit besoin de faire intervenir, comme le veut M. de Hartmann, entre l'idée et l'acte, une substance mystérieuse, qui serait comme l'exécutrice des œuvres de la pensée ; l'organisme obéit directement à la pensée, ou plutôt le mouvement suit l'idée, comme l'ombre suit le corps; il est comme l'envers de l'idée. Qu'il s'agisse d'un fait physique, comme chez ces malheureux que l'idée du suicide obsède et finit par entraîner; ou d'un fait physiologique, comme la rougeur qui nous monte au front malgré nous ; ou d'un fait psychique, comme les hallucinations provoquées par des idées, dont nous avons parlé plus haut, mille exemples prouvent que la représentation, par sa seule présence, entraîne l'acte. Et il en est ainsi, que l'acte soit volontaire ou non. « La volonté n'est pas une substance, mais un acte, une adhésion donnée à l'idée qui passe. » Elle agit non pas directement sur les organes, comme cette force motrice dont on a si longtemps encombré la psychologie, mais uniquement sur les représentations : les maintenir présentes devant la conscience, choisir librement celle qu'elle fixera, voilà toute sa sphère d'action. L'exécution suit d'elle-même l'idée, et ne dépend de la volonté que par l'intermédiaire de l'idée.

La question est maintenant de savoir si ces idées qui provoquent des actes sont toujours accompagnées de conscience. Suivant M. Colsenet, elles sont souvent inconscientes, chez l'animal comme dans l'homme. Une abeille décapitée continue pendant plusieurs heures à repousser

avec ses pattes un objet qui la blesse. Et l'on ne peut dire avec Maudsley et Huxley qu'il s'agit seulement ici d'une action réflexe : il faut qu'il y ait sensation et intention, « car tous les mouvements viennent concourir à un but précis; les membres, au lieu de s'écarter, s'abattent sur l'objet, le saisissent pour le repousser, et l'abdomen se recourbe pour y enfoncer l'aiguillon. Si l'on retient l'abeille, elle cherche à fuir en agitant ses ailes. »

On voit à chaque instant des faits analogues chez les hommes atteints d'épilepsie et chez les somnambules. « Ma femme et ma sœur, dit un malade, venaient de parler du souper et de certain mets que nous devions manger... Au bout de quelques minutes, sentant venir un accès, je m'assis sur une chaise contre le mur. A partir de ce moment, les souvenirs me manquent. Lorsque je repris connaissance, j'avais auprès de moi ma mère et mon frère. On me raconta qu'on m'avait trouvé debout près de la table, occupé à préparer le mets en question dans une écuelle; je remuais le mélange avec une cuiller que j'avais dû aller prendre dans une armoire. » On voit bien ici, dit M. Colsenet, qu'il n'est pas question d'actes purement mécaniques ; des idées ont dû présider à ces opérations assez compliquées et qui toutes concourent à une même fin. Mais ces idées n'ont pas paru dans la conscience.

Dira-t-on qu'elles ont paru au moment où l'acte s'accomplissait, mais que le souvenir n'en a pas été conservé? Mais, répond M. Colsenet, la succession des actes prouve que, pendant l'accès, la mémoire n'a pas disparu. Il faut en effet que le malade se rappelle où sont les objets dont il a besoin pour préparer son mets, et ce qu'il en voulait faire. Ce n'est donc pas un cas d'amnésie générale, à la suite de laquelle chaque idée aussitôt produite serait oubliée. C'est au moment où cesse l'accès, au retour de l'état normal, que subitement s'effacent les souvenirs de toute la période morbide.

Mais il y a plus : le souvenir n'est pas effacé du tout. Dans un très grand nombre de cas, absent pendant la période normale qui suit l'accès, il reparaît quand un nouvel accès se produit. Tel est le cas de ce portier irlandais qui étant ivre avait perdu un paquet, et ne put se rappeler où il l'avait laissé que dans un nouvel état d'ivresse. Les divers accès se lient entre eux par-dessus les périodes normales, et l'un est la suite de l'autre. C'est ce qu'on voit dans le cas si connu et si curieux de Félida X... rapporté par le Dr Azam. A l'état normal, Félida oublie tout ce qui s'est passé pendant ses accès ; mais, pendant l'état anormal, elle se rappelle tout ce qui lui est survenu, soit pendant la période anormale, soit pendant la période normale. On voit donc que, malgré les apparences, les souvenirs qu'on ne retrouve pas à l'état normal ne sont pas abolis.

La théorie de la tendance présente autant de difficultés, et les mêmes, que celle de la détermination. M. Colsenet commence par distinguer, avec Albert Lemoine, la tendance des divers sentiments ou passions qui peuvent aussi à l'occasion nous provoquer à agir. Cette influence

du sentiment est variable ; elle nous pousse tantôt à agir, tantôt à nous abstenir ; la tendance au contraire a pour résultat un acte parfaitement déterminé, et toujours le même.

Il est aisé de prouver que les tendances ne tombent pas directement sous l'observation de la conscience ; nous ne les connaissons que par leurs effets ; l'induction seule les découvre. Mais que sont-elles? Dire que ce sont des forces, c'est se payer de mots. Si l'on entend par force une substance, comment comprendre qu'une substance agisse sur une substance, ou une substance sur un fait? Et si l'on entend autre chose, par exemple, comme dans la science, le symbole d'une possibilité de mouvements, on oublie que cette expression a été précisément empruntée au monde intérieur, puis transportée au monde extérieur. Ces réponses écartées, M. Colsenet établit que la tendance n'est autre chose qu'une idée inconsciente. « La tendance n'est pas une mystérieuse puissance d'agir : c'est un phénomène, le premier d'une série, inconscient à l'état ordinaire. Quelque chose d'analogue se passe dans le monde extérieur, où tout phénomène observable se ramène à un mouvement. Les tendances ne sont sans doute que des mouvements inaperçus qui ne se communiquent pas encore d'une manière sensible pour nous. Le germe de la plante, tant qu'il reste vivant, est doué d'un mouvement latent ; ce mouvement se communiquera plus tard aux éléments environnants, quand les circonstances seront propices, les entraînera dans la circulation de la plante naissante, et déterminera ainsi l'absorption des matières nutritives et l'accroissement du végétal. C'est ainsi qu'un grain de blé extrait d'un sarcophage égyptien a pu après trois mille ans tirer du sol les éléments qui lui convenaient et en former une plante vivante... De même, dans la vie psychique, ce sont encore des phénomènes qui demeurent inconscients, et des phénomènes de nature analogue à ceux de la conscience. On pourrait dire que la tendance acquise est un souvenir, le souvenir d'une idée ou d'une représentation qui autrefois a déterminé certains actes, et dans des conditions favorables les déterminerait encore. »

Pour justifier cette théorie, M. Colsenet examine successivement l'habitude, l'instinct et la mémoire. Si un musicien exercé peut accomplir, sans que l'esprit y prenne part, une longue série de mouvements, il y a autre chose qu'une association de mouvements répétés automatiquement : car, si l'association seule présidait à ces mouvements, comme chacun d'eux dans le passé a été associé à mille mouvements divers, il n'y aurait pas de raison pour qu'à chaque instant ce fût précisément le mouvement qui convient au morceau que l'on joue qui vînt se placer à côté de son antécédent. Si chaque mouvement est à sa place, c'est que la série des représentations antérieures, fixée par la volonté, demeure la même dans son ensemble. Au surplus, la première fois que ces mouvements se sont produits volontairement, ils étaient déterminés par leur représentation : pourquoi cette représentation ne subsisterait-elle pas à quelque degré, alors que les effets persistent?

Il en est de même pour l'instinct. Ce n'est pas que pris en lui-même, l'acte instinctif doive être considéré comme inconscient ; mais ce qui est ignoré, c'est la fin en vue de laquelle l'acte est produit. Certains animaux accumulent des provisions auprès des œufs de leurs petits, qu'ils ne verront jamais ; et ils n'ont pas vu leurs parents. Il faut donc que l'*idée* ou la représentation de l'acte réside inconsciente dans l'animal. C'est elle qui se transmet par hérédité et qui explique la fixité de l'instinct.

Ainsi encore, le souvenir n'est ni un fait organique ni une simple disposition acquise de l'activité intellectuelle : c'est un fait psychique inconscient. Il faut revenir à la vieille théorie qui considère la mémoire comme un magasin ; non pourtant que les idées demeurent inertes : elles participent à la vie et au mouvement de l'esprit, et c'est pourquoi on les voit parfois reparaître à l'improviste. Si l'on songe au nombre indéfini des cellules cérébrales, la conservation de ces innombrables idées dans les profondeurs de l'inconscient, avec les mouvements physiologiques qui sans doute les accompagnent, n'a, suivant M. Colsenet, rien d'invraisemblable.

Dira-t-on enfin qu'il y a des émotions inconscientes ? Cette question est plus difficile encore à résoudre que les précédentes, car le plaisir et la douleur étant de simples états, et ne déterminant directement aucun acte, il est impossible de remonter des effets visibles aux causes invisibles. Divers exemples permettent cependant une conclusion affirmative. Sous l'action du chloroforme ou d'autres anesthésiques, le patient accomplit presque toujours, au moment où on l'opère, des mouvements dont il ne semble avoir aucune conscience. Mais c'est surtout si l'on cherche les raisons cachées du plaisir et de la douleur, les circonstances qui rendent la sensibilité si inconstante, que l'inconscient paraît occuper une place considérable. Nul doute en effet que nos joies et nos peines ne dépendent en grande partie de l'idée à laquelle elles sont attachées et qui est souvent inconsciente. Chez les martyrs et les extatiques, la douleur n'est pas seulement refoulée, mais la cause même du mal devient une source de félicité. Les chairs sont déchirées, le sang coule, et l'idée du sacrifice accepté et offert remplit la conscience de béatitude. Ainsi encore, les penchants accompagnent les idées qui émergent à la conscience, bien que le plus souvent nous n'en connaissions que les effets : ils les suivent dans l'inconscient et peuvent reparaître avec elles ; ils leur sont attachés, comme la chaleur l'est au feu.

En résumé, conclut M. Colsenet, il se forme en nous des centres multiples, de *petites individualités conscientes ;* « les faits se groupent et s'intègrent d'abord en des consciences élémentaires et simples, puis se communiquent modifiés à d'autres consciences toujours plus élevées et plus complexes, s'y fondent en des synthèses nouvelles, et, à travers une série indéfinie de consciences intermédiaires, parviennent à la conscience du moi. Celle-ci ne saisit que les résultats apparents de ce

long travail intérieur et les embrasse dans une dernière unité synthétique. Toutes les consciences retentissent ainsi confusément dans la conscience dominante, mais toutes aussi peuvent agir séparément et vivre d'une vie propre, car chacune a dans l'ensemble des fonctions spéciales. La conscience du moi n'est qu'un point lumineux dans la vie de l'esprit; mais, pour en avoir une entière connaissance, il faudrait tenir compte de cette infinité d'éléments psychiques diversement groupés en nous, auxquels depuis des siècles les générations successives ont apporté leur part. »

La thèse de M. Colsenet, très neuve et hardie, comme on le voit par l'analyse qui précède, s'appuie sur un grand nombre de faits qui, nous n'en doutons pas, sont puisés à bonne source. Il y a lieu de se demander seulement si la théorie qu'on propose pour les expliquer est suffisamment justifiée. Est-ce nécessairement à l'inconscient, plutôt qu'à toute autre hypothèse, qu'il faut recourir pour rendre compte des faits que l'expérience atteste? En second lieu, est-ce vraiment expliquer les faits que de les faire dépendre de l'inconscient? et cette hypothèse est-elle satisfaisante et même intelligible? Voilà, ce semble, les deux questions principales qu'on doit se poser, si l'on veut juger l'œuvre de M. Colsenet.

Sur le premier point, le livre nous paraît laisser à désirer. Il faut bien en convenir : l'hypothèse de l'inconscient n'est pas de celles qui s'imposent d'elles-mêmes à l'esprit. On a quelque peine à la concevoir; elle n'a rien qui puisse séduire notre imagination ou tenter notre raison. Si donc on veut nous la faire admettre, on doit nous prouver qu'elle est indispensable : il faut nous y conduire de force, car nous n'irons pas de nous-mêmes, et bien nous convaincre que toutes les autres issues nous sont fermées. Dès lors, ce n'eût pas été trop de consacrer à cette discussion un chapitre spécial, d'y verser une abondante lumière, d'y mettre en tout leur relief les raisons qui conduisent invinciblement à la conclusion. Ce chapitre, nous ne le trouvons pas. Il est un point surtout qui devait être sérieusement examiné. Plusieurs des faits cités par M. Colsenet s'expliquent, au dire de quelques philosophes, d'une manière toute mécanique, par de simples actions réflexes : la conscience intercalée entre l'action venue du dehors et la réaction venue du dedans est, suivant l'expression d'un contemporain, « un luxe ». Si cette explication est insuffisante, il valait la peine de le prouver, et d'une manière qui ne laissât aucun doute dans l'esprit du lecteur. A vrai dire, M. Colsenet ne pouvait manquer de rencontrer et de discuter cette question; il l'a discutée; mais son argumentation s'est dispersée en une multitude de passages divers, suivant que les faits cités par lui semblaient l'exiger; et, par là, elle perd singulièrement de sa force. Sans doute, l'auteur a craint de se répéter, s'il reprenait pour elle-même une discussion qu'il avait cru devoir poursuivre en détail. Il n'en reste pas moins vrai qu'il s'est fait tort à lui-même; et, à tout prendre, quelques redites eussent été préférables à cette discussion fragmentaire, qui,

précisément parce qu'elle porte toujours sur un point particulier, nous touche peu et nous laisse des doutes sur ce qu'il faut penser des autres cas qu'elle néglige.

Est-ce à cause de cet éparpillement? Est-ce pour une autre raison? Nous ne saurions le dire; mais ces arguments eux-mêmes ne nous ont pas convaincu : il n'est pas démontré à nos yeux que l'explication mécanique, à laquelle s'en tiennent Maudsley et Huxley, soit impuissante. L'un des faits auxquels M. Colsenet semble attacher le plus d'importance pour prouver sa thèse est celui de l'épileptique qui accomplit sans conscience les actes compliqués nécessaires pour préparer un mets. Que cet homme agisse sans conscience, nous le lui accordons; mais qu'une représentation soit nécessaire pour expliquer la série des actes, c'est ce qui est moins clair. Cette série n'est pas nouvelle. Vraisemblablement, les mêmes actes ont été accomplis plusieurs fois dans le même ordre par le même homme : dès lors, quelle difficulté y a-t-il à supposer que, le branle une fois donné au mécanisme corporel par l'idée consciente, qui, on l'a vu, précède l'action, les mouvements se succèdent mécaniquement? Pour nous convaincre, il faudrait nous montrer, dans ces moments où la conscience est évanouie, des séries où il y eût quelque innovation, qui ne fussent pas la reproduction intégrale d'actes antérieurement coordonnés de la même manière. Sans doute il ne faut rien exagérer, et nous aurions mauvaise grâce à demander qu'on nous montre une grande puissance de pensée ou même de la présence d'esprit quand il s'agit de prouver que l'esprit est absent. Mais enfin, si ce sont des représentations qui président aux actes, on peut attendre d'elles un peu d'invention et d'imprévu; on peut exiger que les mouvements soient combinés d'après des rapports logiques et non d'une manière toute machinale. Or nous ne trouvons pas cette démonstration, et elle n'apparaît pas plus quand il s'agit des déterminations que quand il est question des instincts ou des habitudes.

Toutefois, s'il y a de ce côté une lacune, il faut convenir que l'hypothèse du mécanisme présente aussi bien des difficultés; il y a peut-être des faits qui obligeraient à intercaler un fait psychique dans les actions réflexes. Bossuet admettait déjà la possibilité d'un tel fait, et il n'y a rien là qui répugne. Mais, si le fait est psychique n'est-il point par là même conscient à quelque degré? S'il est inconscient, ne cesse-t-il pas par là même d'être psychique et l'hypothèse de faits psychiques inconscients n'est-elle pas contradictoire dans les termes? C'est ici le point capital, le nœud vital de la thèse.

Cette fois encore, M. Colsenet ne nous paraît pas suffisamment explicite. Le concept de l'inconscient, dont il fait un si grand usage, méritait l'honneur d'une discussion spéciale et devait être examiné, défini, discuté. Cette partie dialectique et critique fait entièrement défaut. Bien plus, en rapprochant les indications éparses dont M. Colsenet s'est contenté, nous craignons qu'il n'ait attribué au mot inconscient deux sens différents.

Dans la première partie, en effet, l'inconscient nous est présenté comme un état qui n'est pas actuellement conscient, mais qui pourrait l'être, qui peut-être l'a été. Il y a ici plusieurs degrés. On appelle quelquefois inconscient une faible conscience, une *petite perception*, comme disait Leibnitz; l'inconscient est alors le *moins conscient*. Ainsi entendu, le concept ne présente pas de difficulté, et il n'est personne, croyons-nous, qui se refuse à reconnaître des faits inconscients de ce genre. Mais M. Colsenet ne s'en tient pas là : il prétend rompre le dernier lien, lien fragile, qui unit encore la petite perception à la conscience. Cette dernière lueur crépusculaire de conscience qui brille encore en elle, il veut l'éteindre; ce n'est plus du *moins conscient*, et c'est vraiment du *non conscient* qu'il s'agit. Mais alors l'inconscient est-il encore quelque chose? En quoi se distingue-t-il du néant? Quelle idée nous faire de cette chose, qui, on nous l'assure, ne se comprend que par rapport à une conscience et qui pourtant n'a plus rien de la conscience? Comment comprendre des représentations auxquelles manque la condition essentielle de toute représentation, c'est-à-dire le rapport à une conscience donnée? M. Colsenet se défend avec une grande énergie de considérer les faits inconscients comme d'ordre physiologique ou mécanique; entre les faits physiologiques et la conscience, il admet une zone intermédiaire, une région mitoyenne qui appartient déjà à la psychologie sans que la conscience y apparaisse, qui n'est plus à la physiologie quoique la conscience n'y ait pas encore paru. Mais c'est là ce qui ne saurait se concevoir. Il est impossible de définir ce qui est psychologique autrement que par la conscience à quelque degré que ce soit. La conscience n'est pas un caractère accidentel dont les faits psychiques se puissent dépouiller, comme on ôte un vêtement : elle est leur essence, leur condition *sine qua non;* elle partie, ils s'évanouissent. Il nous semble impossible de sortir de ce dilemme : ou l'inconscient n'est pas d'ordre psychique, ou, s'il est psychique, il est conscient.

Au surplus, s'il fallait entendre le concept de l'inconscient en ce sens purement négatif, quelle serait la valeur de l'explication proposée? M. Colsenet montre à merveille que nous n'avons pas conscience de nos tendances, mais seulement des effets par lesquels elles se manifestent. Mais serons-nous bien avancés si, au terme tendance, qui est peu compréhensible, on substitue celui d'idée inconsciente, qui est tout à fait incompréhensible?

Mais, hâtons-nous de le dire, ce n'est pas ainsi qu'en définitive M. Colsenet entend l'inconscient. Dans la seconde partie, s'écartant peut-être du sens qu'il avait d'abord adopté (du moins ne nous a-t-il point paru apporter des explications suffisantes), il donne à ce mot une valeur positive. L'inconscient n'est plus pour lui le *moins conscient*, ni à plus forte raison le *non conscient*; c'est, si l'on ose dire, l'*autre conscient*, la conscience d'un autre. L'inconscient est ce qui échappe à la conscience principale, au moi, mais est parfaitement conscient pour

les consciences inférieures, subordonnées à la conscience principale et groupées autour d'elle. Ici, on peut s'entendre; la théorie devient même très belle et très forte. Mais, avant de l'apprécier en elle-même, il y a lieu de se demander si le mot inconscient est celui qui convient le mieux pour désigner des états qui, après tout, sont conscients. La thèse de la diversité des consciences est autre que celle de l'absence de conscience; si l'on veut la discuter, peut-être vaudrait-il mieux la considérer en ce qu'elle a de positif, au lieu de n'envisager dans les consciences multiples qu'un caractère tout négatif, à savoir qu'elles sont autres que la conscience principale. A prendre ainsi la question, on s'expose à s'embarrasser dans des difficultés de toute sorte. Par exemple, l'expérience montre qu'une des consciences subordonnées peut secouer le joug de la conscience principale et subsister à côté d'elle. Comme on l'a vu dans le cas de Félida X..., elle peut conserver tous les souvenirs de l'ancienne conscience, mais l'ancienne ne garde rien des souvenirs de la nouvelle; la conscience nouvelle n'est-elle pas la même au fond que l'ancienne puisqu'elle connaît tout le passé, comme le faux Sosie connaît celui du vrai Sosie? Et si elle est autre, puisqu'elle a tous les souvenirs de la première, plus les siens, c'est elle qui est la vraie conscience. Un régime nouveau s'établit; la conscience usurpatrice, ayant pris la place de l'ancienne, a droit à tous ses titres et honneurs. Dirons-nous donc que l'inconscient devient conscient, ou que le conscient déchu tombe à l'état d'inconscient?

Il eût été d'autant plus important de trouver un autre terme (de dire lequel, c'est ce qui n'est point facile) que M. Colsenet place la conscience partout. Ce nom d'inconscient fait illusion; c'est une véritable antiphrase, comme celui des Euménides. La vie inconsciente de l'esprit est en réalité, si nous comprenons bien la pensée de M. Colsenet, la vie perpétuellement, indéfectiblement consciente de l'esprit. Suivant lui, ce qui a été une fois conscient ne cesse plus de l'être; là non plus rien ne se perd; mais sous la conscience supérieure, qui est le moi, s'échelonnent une infinité de consciences toujours en éveil et toujours en acte, vouées à la garde du dépôt sacré de la représentation, veillant sur lui comme les vestales veillaient sur le feu sacré; c'est la conscience perpétuelle. Ces modestes et laborieuses consciences, occupées sans cesse du même travail, ne se laissent détourner de leur œuvre ni par le mouvement de l'esprit, ni par l'afflux continuel des idées nouvelles, ni par l'écoulement du temps, ni par les effondrements qui se produisent sans cesse autour d'elles; elles font leur tâche conservatrice infatigablement. Chaque pensée, après qu'elle nous a été présente, est confiée à quelqu'un qui n'est plus nous, mais qui est encore quelque chose de nous et qui se la redit sans cesse, afin de nous la redire à nous-mêmes; elle est inconsciente, comme un chuchotement est un silence. L'oubli n'est qu'apparent; et au fond de nous retentit comme un écho vivant et quelquefois ravivé de nos plus anciennes et de nos plus secrètes

pensées. L'âme, pourrait-on dire encore, est comme un orchestre dont les musiciens ne cesseraient pas un instant de faire leur partie et se borneraient à mettre une sourdine à leur instrument, prêts d'ailleurs au moindre signe du chef à faire entendre clairement ce qu'auparavant ils murmuraient.

Voilà une explication des faits de la pensée qui étonne par sa hardiesse et qui séduit par sa nouveauté; mais, pourvu qu'elle se donne pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une hypothèse métaphysique qui n'aspire pas à se faire passer pour une vérité démontrée, elle n'a rien qui soit contraire à la raison. Sans parler de la grande autorité de Leibnitz dont elle se prévaut en première ligne on pourrait lui trouver des analogues dans l'histoire de la philosophie. Bossuet, pour expliquer l'apparition en nos esprits des vérités éternelles, disait que ces mêmes vérités, pensées un instant par nos intelligences éphémères, sont pensées éternellement par une intelligence immuable. Pour expliquer les apparences du devenir et du changement, il faut une réalité invariable : c'est seulement dans ce qui est et demeure qu'on peut trouver la raison des alternatives de ce qui paraît.

Mais il est inutile d'insister sur cette partie du livre de M. Colsenet plus qu'il n'a voulu le faire lui-même. Il semble qu'il ait volontairement sacrifié ou relégué au second plan ces sortes de considérations. Personne ne se plaindra qu'il ait trop accordé à la métaphysique; quelques-uns regretteront peut-être qu'il ne lui ait pas accordé davantage. Il y a en lui, on l'a vu, un observateur sagace, un psychologue pénétrant; il y a encore en lui quelque chose de meilleur à quoi le psychologue et l'observateur ont, à notre sens, fait quelque tort : c'est le métaphysicien.

VICTOR BROCHARD.

Pompeyo Gener : CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DE L'ÉVOLUTION DES IDÉES *La Mort et le Diable, histoire et philosophie de deux négations suprêmes*. Paris, C. Reinwald, 1880. XL-780 pp. in-8°.

M. Pompeyo Gener nous apporte sur deux grandes idées humaines : le Néant et le Mal un livre de conscience. Titre, sous-titre, lettre-préface, introduction, rien ne manque. La table alphabétique des matières est un faisceau de jalons pour le lecteur qui aurait la malechance de s'égarer. Au fond de tout cela, il y a une idée excellente qui eût pu devenir grandiosement dramatique, si elle n'avait eu trop souvent à se débattre contre les étroitesses du système, les défaillances de l'érudition et l'insuffisance du style.

La vie et la mort, Du corps et de l'âme, De l'immortalité, Conséquences pratiques, De l'idée du mal philosophiquement considérée : tels sont les principaux chapitres de la partie philosophique de

l'œuvre. L'auteur cherche à prouver d'abord que la mort n'est qu'une négation; avant de la définir, il faut définir son terme positif opposé, la vie. Vient ensuite une longue critique des différentes définitions de la vie, dont le phénomène fondamental est le mouvement de substitution continue qui s'accomplit dans tout organisme et qui amène le renouvellement de toutes ses parties. L'intensité de la vie dépend donc de la rapidité de l'échange de la matière. Les forces biologiques se réduisent aux forces chimiques et mécaniques; et la croissance ou la décroissance sont en relation directe avec l'assimilation ou la désassimilation. La mort n'est que l'interruption de ce mouvement de substitution qui s'effectue dans les tissus des êtres organisés. Nous mourons à chaque instant; et notre mort définitive, en restituant aux milieux ambiants minéraux ou inorganiques les matériaux qui en procédaient, sert au renouvellement de la vie.

Qu'est-ce que l'âme? Qu'est-ce que le corps? Ce sont là des conceptions purement théologiques des rapports simples ou complexes de tout ce qui existe. L'âme est une abstraction du fonctionnalisme supérieur de l'homme; le corps, c'est tout l'organisme. « Lorsque nous considérons la matière... qu'y trouvons-nous? Nous y trouvons ce qu'on appelle l'attraction moléculaire et la gravitation, c'est-à-dire du mouvement; la lumière propre, du mouvement; la lumière réfléchie ou la couleur, c'est-à-dire encore du mouvement; la réfraction, aussi du mouvement; la chaleur, encore du mouvement; l'impénétrabilité, c'est-à-dire l'étendue appliquée à la résistance, n'est en somme qu'un mouvement de répulsion; et ainsi de suite. Les savants les plus éminents et les plus profonds, quand ils considèrent les atomes, ne considèrent que des points géométriques, c'est-à-dire une hypothèse. D'autres les considèrent comme étant des centres de mouvement. C'est ainsi qu'il ne nous reste, en réalité, que des mouvements, c'est-à-dire des relations simultanées et successives. Qu'il y ait quelque chose sous le mouvement, que la relation suppose des termes premiers qui ne soient pas d'autres relations, que ce substratum de la phénoménalité existe, c'est ce que la philosophie, s'appuyant sur la science, ne saurait affirmer bien plus, c'est ce qu'elle n'affirmera ni ne niera jamais, parce que tout ceci n'est pas du domaine de l'observation ni de l'expérience. L'admission gratuite de l'hypothèse d'un absolu, même celle d'un inconnaissable ne nous explique rien; elle ajoute, au contraire, de nouvelles difficultés au problème scientifique, qui ne se compose que de relations, puisque toute connaissance n'est qu'une relation plus ou moins complexe, appréciée par nous. Mais on objectera que le mouvement suppose un objet qui se meut. Ceci est tout simplement une erreur de calcul dont la routine est responsable ; c'est une faute de dialectiqne dans le genre, du *pas d'effet sans cause.* » Le reste du chapitre de M. Pompeyo Gener est un utile compendium des connaissances et des hypothèses sur la physiologie et l'anatomie du cerveau. On peut le résumer en deux mots : l'âme n'est qu'une fonction.

Mais alors que devient l'immortalité? L'immortalité de l'âme et la résurrection de la chair ont été conçues sous la pression du malheur : ces idées disparaissent avec cette propriété des conditions d'existence que nous devons aux acquisitions individuelles, à l'adaptation successive et à l'hérédité accumulée. L'immortalité est dans l'œuvre qu'on laisse. Tout ceci est bien connu.

Mais quelles sont les conséquences pratiques de ces théories? Si mourir c'est avoir vécu, plus on aura vécu, moins on regrettera la mort; et comme la vie ne peut être mesurée par la durée, la mort ne saurait inspirer de craintes : bien mieux, elle nous pousse à vivre : elle est anti-ascétique. Elle est pleine de foi et ceux qui opposent à la théorie positiviste l'argument de la tristesse et du malaise des esprits se trompent, car il y a là de simples résultats de l'état de lutte et de transition.

Le chapitre *De l'idée du mal philosophiquement considérée* débute par l'analyse de l'idée de bien. Le bien consiste dans un ajustement croissant des moyens avec les fins et le mal résulte au contraire d'une disproportion. M. Pompeyo Gener propose pour les maux la division suivante, tout en remarquant que dans la vie les maux proviennent le plus souvent de différentes causes à la fois : 1° *maux provenant de la nature inorganique*; 2° *maux provenant de l'organique*, ceux de ce dernier ordre pouvant résulter d'éléments organiques ou d'êtres organisés, autres que l'homme et dans la société des attaques de *l'individu contre l'individu*, de *l'individu contre la société*, de *la société contre l'individu*, et de *la société contre son organisation*. M. Pompeyo Gener étudie ces différents maux. Dans la question du crime, il remarque que la peine ne peut être considérée ni comme une vengeance, ni comme un exemple; on ne peut l'appliquer qu'en vertu du droit de défense qui est dérivé du droit d'évolution. Les coupables ont le droit d'être punis, c'est-à-dire, d'être modifiés; les êtres arriérés ont droit à ce qu'on les aide dans leur évolution arrêtée : telle est l'idée directrice du *Kultur-Kampf*, et de l'intervention des Européens et des Américains dans les États barbares ou arriérés.

L'auteur aborde ensuite diverses questions parallèles : l'injustice de l'immolation de l'animal à nos intérêts et à nos besoins, l'injustice de la rente, etc. Pour lui, la loi de Malthus n'a rien de désolant : « L'homme, en augmentant les subsistances à volonté et en diminuant, par son développement intellectuel, sa faculté génératrice, arrivera à s'équilibrer un jour avec les moyens de se nourrir et avec l'espace qu'il a sur la terre. Une évolution supérieure, une fécondité plus modérée, et, d'accord avec elles, la satisfaction plus complète de besoins plus multiples, voilà l'avenir de notre espèce. »

Le livre se clôt par une réfutation du pessimisme en général et, en particulier, de la théorie des trois états d'illusion de l'humanité d'après Hartmann. Notons cet argument en faveur de la thèse que le plaisir est le positif, et la douleur le négatif : « Effectivement, le plaisir, *aussitôt qu'il nous revient en mémoire, fait souffrir*, parce que le souvenir ne

nous rappelle que le bien qui est positif et, à le comparer avec le présent, nous rencontrons des contrariétés et des maux qui sont des négations, et de là le regret de la jouissance passée; le temps passé nous paraît meilleur pour la même cause, c'est-à-dire parce que la mémoire reproduit avec fidélité tous les états positifs et point les négatifs; partant du passé seul le bien reste et le mal s'efface. Maudsley a donné l'explication physiologique de ce phénomène. S'il est impossible à la mémoire de reproduire une douleur ainsi qu'une émotion violente, c'est parce que la mémoire ne reproduit que les *idées*, c'est-à-dire les produits de l'organisation, les mouvements positifs; et la douleur et la commotion sont des résultats de destruction; la douleur en soi n'est que le résultat de la désorganisation de l'élément nerveux, c'est une sorte de cri d'alarme qui se communique par transmission de contact aux éléments nerveux qui n'ont pas été encore détruits. Ainsi, à reproduire une idée, nous reproduisons un courant nerveux correspondant à une prédisposition. La douleur ne se reproduit pas, parce que la mémoire ne peut reproduire une désorganisation, c'est-à dire ce qui n'existe plus. »

Ici s'arrête la partie philosophique du livre de M. Pompeyo Gener, partie peu originale, comme on vient de voir, mais qui témoigne d'une assimilation facile et d'une grande énergie de convictions.

La partie historique comprend successivement l'Inde, la Perse, l'Égypte, la Phénicie, la Grèce, les Hébreux, Rome, le moyen âge, la Renaissance, la Révolution : nous allons suivre l'auteur dans ces longues pérégrinations.

Pour M. Pompeyo Gener, une religion hindoue, anonyme, poétique, entièrement dédiée à un dieu inconnu et que le brahmane fit anthropomorphique, se métamorphosa peu à peu, par intrigue, par paresse, en une religion énervante et même « en de désolantes théories ». Des chants de mort des Rig-Veda jusqu'à la théorie du Nirvana, longue décadence. Il y a même un ton d'ironie envers cette foi qui déifie rivière, montagne, vers, arbre, putréfaction, langage, musique, étoile et qui, en dernier lieu, créa Bibi-ola, déesse du choléra-morbus. La conclusion est que le transcendantalisme hindou a produit l'indignité de l'homme, la servitude volontaire, le suicide lent, l'oisiveté. De la belle civilisation sanscrite que reste-t-il? Quelques miasmes à expulser de l'atmosphère sociale.

L'auteur aime le Perse qui lui paraît bien correspondre à cet idéal de bonté, de vigueur, de justice, de modernité sociale et positive, qui lui semble caractériser la race aryenne. Il aime Zoroastre d'avoir précédé M. Littré. Pour lui, le Perse est mâle de conscience, de fermeté, de pensée et d'écriture. M. Gener est frappé de l'énergie de lutte de l'Iranien; il n'a certes pas mal décrit le paysage de la mort du Perse étendu sur une table de jaspe, entouré des parents, haut vers le soleil qui le dessèche et les oiseaux qui le dévorent; mais une phrase est singulière : « Il fallut les mages pour les corrompre. » Il est évident qu'ici, comme

dans plusieurs endroits, l'impartialité de M. Pompeyo Gener est dominée par des idées préconçues.

Le chapitre de l'Égypte est un des plus intéressants du volume; il est évidemment plus serré et mieux écrit que tout autre. Mais ici peut-être l'auteur a beaucoup trop vu une préoccupation de la mort. Cette Égypte qu'il peint double, vivace et souterraine est pour lui « la civilisation de la mort ». L'Égyptien au contraire ne semble-t-il pas croire profondément à la vie? S'il embaume magnifiquement en de colossales cités mortes ses Pharaons et ses aïeux, c'est que pour lui la vie n'est qu'une évolution à d'autres existences responsables. D'ailleurs il y a peu de détails précis sur la religion égyptienne et l'explication purement naturaliste que l'auteur tire du Nil, en l'empruntant à MM. Quinet, Chabas, Lepsius, Renan, nous paraît affirmée d'une façon beaucoup trop nette.

Le chapitre sur la Phénicie profite de l'état plus avancé de la science. MM. Lenormant, Soury, Chaussart sont très utilisés dans des descriptions aspirant au coloris, d'un style d'ailleurs passable, quoique impersonnel et où nous retrouvons encore un luxe d'épithètes contre les prêtres. M. Gener affirme d'ailleurs trop nettement la destination des Meghazils qui sont pour lui des pierres phalliques. Des tourbes de dévots se précipitent dans les bois sacrés; les processions de Byblos marchent frénétiquement; ces descriptions ne sont point assez vivaces pour remplacer une étude sérieuse et originale.

Il est très dur pour les Hébreux et contradictoire. Après avoir dit que leurs chants sont des plaintes et leurs poèmes, des lamentations, après avoir parlé de leurs législateurs, philosophes et prophètes, il les accuse d'ignorer l'art, la science; tour à tour il les traite de pasteurs nomades et d'hommes redoutant la lumière, les fait ennemis de l'industrie et très commerciaux. Ce peuple, il nous le montre « avare, mesquin, usurier, au point que ses législateurs sont contraints de réglementer ses spéculations. » Il lui reproche son Messie en disant qu'un peuple fort n'attend son émancipation de personne. Nous nous permettrons de faire observer à l'auteur que le code hébreu réglemente tout : charité, nourriture, et l'on ne voit pas pourquoi le législateur aurait négligé de réglementer le commerce. Qui l'autorise ensuite à mêler en quatre lignes les cérémonies fétichistes et polythéistes, ces serviles imitations des Égyptiens, et la fondation du monothéisme? Il part de mots, du livre de Job, de textes d'une authenticité discutée, pour refuser aux Juifs la croyance à l'immortalité de l'âme. Au fond, son étude n'est qu'un réquisitoire.

M. Pompeyo Gener a donné quelques regrets à l'ancienne Grèce, à la Grèce physique, gymnastique, démocratique, utilitaire, pédagogique, fondatrice du jury, où l'on meurt esthétiquement, qui réunit dans la tombe l'amour et l'amitié et fait riante la mort. A ce propos, nous ferons une remarque : l'esclavage fut moins dur que ne le croit l'auteur; l'étude de la grande question de l'affranchissement aurait adouci ses sentiments sur ce sujet. Eschyle est pour lui un athée plaçant

la loi au-dessus de la divinité et la justice au-dessus des caprices de l'Olympe. L'auteur oublie la divinité de l'Αναγκη. Il confond étrangement Socrate et Alcibiade qui serait un héroïque iconoclaste, au service de l'archéologie sacrée.

Il reproche à la décadence romaine de n'être pas entichée de la vie; sa conclusion est que le christianisme, amalgamant toutes les philosophies et toutes les superstitions antiques en un dogme universel du salut exclusivement possible dans la vie d'outre-tombe, clôt la période théologique et fait à l'esprit humain un défi qui le poussera à l'émancipation.

Son essai d'histoire du moyen âge contient une enquête serrée d'une page sur la morale des barbares, sur leur religion féroce, sur « ces races tristes, mornes, antipathiques à la vie expansive, disposées au drame et au merveilleux qui se sentaient par là disposées à recevoir une religion mélancolique : le christianisme. » — « Lorsque ces races eurent fini de hurler, elles se mirent à pleurer. » Les pénitences, la pensée perpétuelle de la mort excitent l'hilarité de M. Pompeyo Gener, et il estime que le monde fut bien attrapé à minuit, le 1er de l'an 1000. Il juge le mouvement des croisades décivilisateur. D'après lui, le corps humain se modifia, les jambes s'amaigrirent, le ventre acquit plus de volume et la capacité du crâne diminua notablement. Il fait remonter aux fictifs empoisonnements des eaux par les Juifs la date de la création du *Juif errant*, sur laquelle d'ailleurs il répète M. Schœbel. Pour sa *danse macabre*, il ne s'est pas moins bien servi de MM. Fr. Douce et Fortoul, et il s'est complu à analyser le *Dies iræ*, dont il a senti le très grand effet artistique.

Néanmoins la Renaissance est le retour de la vraie beauté : les papes s'agenouillent devant l'antiquité restaurée, et l'idée de la mort redevient païenne. Tout ces éléments luttent contre le catholicisme, qui se réfugie en Espagne. Nous ne suivrons pas l'auteur sur ce terrain essentiellement local; l'Espagne n'a pas été tout dans la Renaissance; quant au chapitre de la Révolution, il est exempt d'idées.

La puissance diabolique et mauvaise daterait en Egypte du bouleversement des Hyksos, au moins dans son incarnation de Set ou Typhon. Auparavant, c'eût été un serpent ou un dragon sans attributions spéciales. Set fut la personnification de la valeur et de la force, puis celle des maux apportés par la nature et des invasions barbares. Les Hyksos, le trouvant établi, le confondirent avec leur dieu Sutech. On lui bâtit un temple à Ha-uar; il leur donnait la force et la vie éternelle, il leur donnait la basse Egypte, comme Hor la haute Egypte. On le traitait de dieu bon, astre des deux mondes, fils du soleil, souverain maître de la victoire, et on lui fit tuer le dragon, monstrueux symbole du mal. Au retour des Egyptiens, Set eut sa décadence, et l'on raconta qu'il avait fui, monté sur un âne. Il fut le reptile Baba, Smu, Apap, écrasé par Hor. Il fut invoqué pour les maléfices et vaincu après des

alternatives dans sa lutte contre Osiris. Néanmoins c'est une puissance diabolique et qui ravage, toujours renaissante, après avoir été vaincue.

En Perse, Ahouramazda soutenu des sept Ameshaspentas (Science, Bonté, Pureté, Valeur, Affabilité libérale, Producteur, Vérificateur), des Yazatas, génies, des Fravarshis, âmes élues, lutte contre Ahriman, soutenu par les Devas et Ako-Manô, Andra, Çaourva, Nâonhaithya, Tauru et Zaïrica. On lutte contre Angromayous en le convertissant au principe contraire ; comme il est la sécheresse, le limon inculte, le serpent, le dieu des pasteurs nomades du Touran, le Perse, en cultivant, en repoussant la barbarie, combat pour Ormuzd. Les animaux purs, le cheval blanc qui écrase les reptiles, l'aigle, le chien qui attaque le chacal et le loup, le grand musc, fait pour combattre contre le ver intestinal, le hérisson qui tue les fourmis, le coq qui salue la lumière, l'aident dans cette lutte. Il combat d'ailleurs non aidé par la divinité, il construit lui-même la fatalité, et, le travail étant créateur, le travail finit par organiser complètement Ormuzd, et il n'y a plus place dans la création pour Ahriman. Plus tard, le mazdéisme se modifie, la lutte contre Ahriman devient la conquête ; le génie du mal par Belzebuth, serpent dieu de la luxure, domine la femme, et la lutte s'égalise pour durer jusqu'en une époque lointaine où triomphe Ormuzd.

Le culte babylonien serait une magie organisée en culte ; les points de départ en seraient la religion des Accadiens, leurs croyances à la forme d'embarcation sphéroïdale, renversée qu'eut la terre ; puis au-dessus était l'atmosphère, région des nuages ; au-dessus le ciel tout entouré d'eau qui jaillit et fait trois fleuves en mouvements continus, trois régions gouvernées par trois dieux : Anna, dieu du ciel ; Ea, de la terre, Moul-ge et Nin-ge, pour la région souterraine. L'enfer, un endroit où n'existe plus le sentiment, les morts y descendent ; ni peines ni châtiments ; les tristesses des pays immuables sont égales pour tous. Les Babyloniens croyaient aux incubes et aux succubes, ont créé Lilith, croient le feu supérieur au soleil. La race sémitique, en émigrant en Chaldée, modifia cette religion ; elle créa Bel, Belit, Adar, Nebo, Sin, Istar, Bin, Samas, les Anounaki et Nouah. Il y eut une hiérarchie, et le soleil devint supérieur au feu. Sur ce chapitre, nous ferons simplement observer à M. Gener que son système reposant sur les Accadiens est grandement ébranlé par M. Halévy et beaucoup d'autres savants éminents, qui voient dans l'accadien une langue hiératique des prêtres assyriens ; il lui faudrait alors renverser toutes ses théories.

Le premier type du démon est Hazazel, à qui l'on sacrifie le bouc expiatoire ; ce Hazazel ne peut être, comme le dit l'auteur, un ancien dieu devenu démon ; c'est un des noms de Javeh ; il n'y a chez les Hébreux aucune personnification du mal. Jehovah, dieu des armées, gouverne, légifère, dirige, châtie par la captivité ou suscite des libérateurs : il est dieu jaloux, comptant pour rien l'homme sans la foi : ainsi les massacres de vingt-quatre mille Juifs fornicateurs.

Ses châtiments ne sont pas irréguliers ; ils coïncident avec une dimi-

nution de la foi ou une indifférence pour la parole du prophète. Souvent d'ailleurs il ne se venge pas sur le peuple entier. Saül, Roboam, Osias sont punis seuls, et ce n'est que tardivement qu'Israël est emmené en captivité. Le châtiment de Nabuchodonosor, d'ailleurs, n'a point pour but la délivrance d'Israël : il punit là comme Dieu universel; de même, il guide Cyrus. M. Gener le voit trop Dieu d'un seul peuple; il lui reproche les lévites. Les lévites sont choisis non par caprice, mais comme représentant la race des libérateurs lors de la sortie d'Egypte. Satan, dans l'antiquité hébraïque, n'est qu'un rebelle parmi les Elohim, et nullement un ancien dieu à qui l'on aurait confié le département du Mal.

Chez les Grecs, le mal n'avait pas de représentation unique. Gorgones, Erinnyes, Harpies, Lamies, Moires, l'Hydre de Lerne, Hécate, Empusa, les Sirènes ; à Rome, Orcus, les Lémures, les Strinx : telles sont les divinités malfaisantes du monde grec et latin. Quant à Minos, Eaque, Rhadamante, Pluton et Perséphone, ils représentent l'idée de terre interne ou de justice; celle d'êtres malfaisants est postérieure. L'enfer homérique est une prison, séjour des Titans, dont les secousses produisent des phénomènes cosmiques. L'idée d'enfer a donc commencé pour les Grecs par les mouvements d'Encelade, c'est-à-dire par le tremblement de terre et l'éruption volcanique. L'entrée de l'enfer se trouve en Arcadie. Le démon proprement dit jusqu'à Socrate ne fut qu'une inspiration personnelle de chaque homme. Eschyle a parlé de démons susceptibles de haine et de colère. Mais Pollux, dans son ονομαστικον, sépare des αλεξικακοι et des λυσιοι funestes ou libérateurs. La cité a son démon. L'alastor est l'auteur des dévastations et des incendies. Il s'ajoute les Corybantes, les Kabires, les Dioscures, divinités déchues, les Mormo, fantômes nocturnes ; puis les passions, tout est démon. Pour Philon, les démons sont les agents de la divinité. Pourtant il y avait eu une réaction philosophique de la part des Epicuriens et des Stoïciens, qui ne voyaient dans l'enfer que la terre où des ossements sont enfouis. La plèbe, au contraire, croit à Hades, lieu sinistre où l'Achéron roule du sang, où siffle le fouet des Furies, où les Harpies entraînent les hommes encore vivants, où l'on allume des feux. La magie commence : on éventre des victimes pour voir ce que pense le destin. A l'aide de formules, on peut faire descendre le ciel, ébranler la terre, déchaîner l'ouragan, faire parler les murs, les pierres, les oiseaux, les fontaines, les idoles, inspirer l'amour, combattre les maladies; la thérapeutique est une magie, et, dit M. Gener, le Panthéon tout entier semble frappé d'épilepsie.

Ce sont les prêtres orientaux qui enseignaient la magie; ils trouvèrent par un mélange des théories pythagoriciennes et de la cabale les formules, l'Azoth et Abracadabra. 3, 7, 9 deviennent mystiques, et le grand Pan est mort. Tout ceci engendra le mysticisme. Au Dieu, fils des Hébreux, à la philosophie en décadence s'ajouta une idée de matière synonyme de mal. Pour les Néo-Platoniciens et les chrétiens, l'origine du mal est une chute ; elle eut deux aspects chez les Alexandrins :

une émanation de Dieu devenue grossière et imparfaite. Chez les chrétiens, la séparation des créatures intelligentes et de Dieu fut un résultat de la volonté des premières. Pour les Alexandrins, un Dieu, unité mobile, engendra l'intelligence, engendrant l'âme, qui tombe par la projection de sa propre puissance sous la domination des lois de l'espace, du temps et du mouvement et engendre la matière, l'unité de ses dernières émanations. Le monde céleste est parfait; le monde sublunaire, imparfait; le monde sensible, représentation du monde intelligible et supérieur, dans la matière qui est sa dégénération. Le mal y conspire en faveur du bien ; étant l'aiguillon de l'âme, il n'est que la négation du bien, comme la matière celle de l'être. L'Ecole d'Alexandrie résout la conception générale de l'univers dans un élément unique. Mais en ce moment apparaissent les inspirés de Dieu, Apollonius de Tyane, etc. D'après Valentin, Dieu est inaccessible; le fils seul connut le père; il est l'Eon Kristos ; il ressemble au Nous de Basilide, au Proto-Anthropos des Ophites, au Christ des Docètes, qui passe sur la terre comme une pure apparence. La gnose est surtout du mysticisme et du surnaturalisme judaïque, chaldéen s'inspirant du dualisme perse, de la philosophie platonicienne ; elle produisit les hérésies chrétiennes. Simon le magicien entraîne avec lui Ennoia, chair méprisable qui fut Hélène, Astarté, Dalila, Christ-femelle enfermant la pensée et sauvant l'humanité par l'abjection (théorie mazdéiste). Cérinthe, l'ennemi de l'évangéliste Jean, prétend que Dieu s'est subordonné des génies; seul, le Fils de Dieu eut l'esprit prophétique; avant d'être Christos, il était un simple mortel; l'homme-Jésus seul souffrit la passion et la mort; l'Esprit divin restait impassible. Pour Saturnin, le créateur de la terre est un des anges maudits; il est forcé de créer l'homme et l'image du verbe; comme ils ne réussissent pas, le Verbe envoie à l'homme un rayon de vie céleste. La chair n'eut donc que des idées perverses. Il faut jeûner, rejeter la viande et la femme. Le Christ est venu pour détruire l'œuvre du démon Jéhovah. Bardesane voit un Dieu vivant, au sein de la lumière; en face la matière mère et demeure de Satan. Dieu s'est manifesté en Eons et en Zizygies. Il s'est créé une compagne. Son fils Christos a épousé Pneuma, création de Dieu. Du haut des planètes, une Heptas règle l'univers. La destinée de l'homme dépend de sa volonté. Chaque constellation est présidée par un génie, dix par un décan. L'homme ayant violé la loi divine, son corps matériel fut soumis à Satan et aux influences sidérales. Le Christos rédempteur ne souffrit qu'en apparence la mort et la passion. Pour Cerdon, Jéhovah est un démon, et Satan son concurrent. Basilide voit un Dieu inconnu, Abraxas. Les lettres grecques qui composent son nom donnent 365 jours de l'année, émanations de Dieu, président des mondes intellectuels. Tout cela constitue le Plerôme, Dieu complet et organisé dans la connaissance et la grâce. Le mal est une prédestination. Les Docètes ne voient en Jésus-Christ qu'un fantôme divin. Marcion voit trois puissances : le Dieu, le Créateur du monde et le Demiurgos. L'Eon Christos

vient délivrer l'âme ; il recommande l'ascétisme. Valentin part de la monade indescriptible qui est l'abîme silencieux ; elle est double ; l'abîme et le silence forment l'intellect, principe de toutes les réalités. De lui et de la vérité sortent le verbe et la vie , avec dix autres Eons, principes de la révélation et de l'activité, un Dieu en trente parties. La souffrance du Plerôme, non divisible par huit, crée la pensée, puis le tout. La pensée déchue s'élance vers la pensée du haut, et le Paraclet forme le monde. La morale permet le vice, car l'âme est incorruptible ; elle prêche l'accouplement. Pour les Ophites, Achamot lutte contre le démon et Jéhovah. Les Kaïnites savent gré à Judas d'avoir fait souffrir le Christ, à Sodome d'être arrivée au martyre par le vice. En reniant le Christ de la terre, on arrive jusqu'au Christ du Plerôme. La gnose fut combattue par saint Irénée, par Tertullien, qui dit : Le mal, c'est la pensée ; le bien, la soumission. Les Judeo-Chrétiens trouvent le Dieu Agathos. Origène prend l'idée de Satan tombé, Manes, de l'opposition entre la lumière et les ténèbres, et la foi chrétienne arrête à l'égard du mal ses opinions en Pélage.

Le diable catholique a plusieurs apparences : le grand diable, le diable bestial, le pauvre diable. Le diable bestial est une déformation de la nature, de la vie animale, les *dii minores* de l'antiquité. De même que les cénobites voient se presser autour d'eux des formes obscures et grouillantes, qu'à travers la débilitation du régime, l'anémie du système nerveux ils croient voir nettement des cornes se dessiner sur le crucifix, dans la nature du Nord les dieux disparus deviennent des puissances naturelles, sinon opposées à l'homme, du moins hostiles à la foi chrétienne. Le vrai diable, en ce sens, n'est pas ce malheureux que l'on triche, que l'on dupe, que l'on fait maçon pour églises, constructeur de ponts ; ce sont les Nixes, les Kobolds, les reflets de nature qui poussent à l'amour, à la contemplation, à la recherche défendue. Wotan vient se chauffer au feu du bûcheron avec son chapeau bleu et son manteau jaune ; ici, c'est la flamme qui est Dieu. Le mythe qui reproduit le mieux cet antagonisme des anciens dieux et des nouveaux, cette existence des proscrits exilés de l'ombre des églises et revivant dans la nature, c'est la légende de Tannhauser en proie aux immenses félicités du Venusberg, le quittant par amour de la vierge, puis y retournant jusqu'à la mort devant l'inclémence du pape. Les peuples sont essentiellement païens ; ils ont vu le diable pourvu de toutes les formes animales. Ce n'est d'ailleurs que la partie élémentaire et populaire du diable. Sa grande incarnation, c'est la lutte contre les puissances monastiques. Il est dans l'Eglise la simonie, le mariage du prêtre, l'ennemi contre lequel lutte Grégoire VII. Il devient l'empereur, ces empereurs Hohenstauffen, amis des Sarrasins ; Frédéric de Sicile est en rapport avec lui, et, chez le Dante, Satan broie Brutus et Cassius comme Judas Iscariote. Amené par les Arabes, il suggère de merveilleuses découvertes à Gerbert et inspire l'enseignement qui traîne derrière Abélard des milliers d'écoliers ; c'est

encore lui qui débauche les Templiers et répand dans le Midi la grande hérésie des Albigeois.

Le quatorzième siècle est sabbatique ; les costumes sont étranges et bariolés ; de fortes chaleurs, des drogues, des épices nouvelles poussent à l'amour ; l'influence féminine est prodigieuse ; partout un insensésisme, une nervosité extrêmes. Le sabbat est une scène de réjouissance diabolique où se rue le peuple malheureux. Le diable, la tête sinistre et mélancolique, une sorcière sur ses genoux, préside ; on vient le baiser, et sur les reins d'une femme on célèbre la messe noire. A l'invocation d'Abracax succèdent les danses ; les costumes bizarres, les masques moulés de terre rouge font rage, et l'alchimie, avec Bernard de La Marca Trevisana, Arnaud de Villeneuve, Nicolas Flamel cherche l'or.

Le quinzième siècle s'ouvre par la découverte de l'imprimerie, née du besoin que l'on a de multiplier les copies ; aux notes brèves des notaires, aux manuscrits raturés, pleins de sigles et de signes paléographiques, après l'invention de Gutenberg, de Schœfer et de Faust, succèdent les bibles et les livres antiques typographiés. Mais l'intérieur de cet atelier fermé, jetant par sa cheminée une fumée noirâtre, où l'on voyait les saintes Ecritures écrites au rebours, comme doit écrire le diable, parut empreint de sorcellerie, et la persécution le frappa. De là le mythe de Faust vendu au diable. M. Pompeyo Gener étudie le Faust de Marlowe et le Faust de la légende ; il eût peut-être bien fait de s'occuper du Faust et du Méphistophèles de Gœthe.

L'imprimerie servait à la libre pensée. L'Eglise la persécute ainsi que la sorcellerie. La bulle d'Innocent VIII (*Summis desiderantes*) indique comme signe de sorcellerie à peu près tout : une passion qu'on a inspirée, la mort successive de plusieurs proches, un soupçon, un air mélancolique, tout devient prétexte, et l'accusation est bien près du châtiment. C'est le temps des loups-garous. Les Ruggieri accompagnent Catherine de Médicis, et, malgré les médecins Wyer, Legras, Savatier, Agrippa, les bûchers s'allument. Sur une dénonciation du sorcier Trois-Echelles, trente mille personnes sont expulsées de Paris. Jean Bodin publie sa *Démonomanie* avec des signes de griefs aussi peu établis que ceux de Sprenger. Le diable devient homme d'Eglise, et c'est alors que commence la longue série des possessions de nonnes et les drames de la vie de Gauffridi, d'Urbain Grandier et de tant d'autres.

Jusqu'ici, nous avons résumé le livre de M. Pompeyo Gener, notant surtout les imperfections de détail ; nous pourrions insister sur d'autres points discutables [1]. Nous finirons en signalant et en essayant de combler une regrettable lacune.

1. Par exemple, page 718, on trouve ces deux phrases, dont le rapprochement est étonnant : « Celui qui écrit un roman crapuleux obtient de plus grands profits que l'auteur d'un livre scientifique. Pour ce qui est du bénéfice, Octave Feuillet et Zola sont bien au-dessus de Darwin et de Spencer. » — Page 720.

M. Gener a été arrêté par la grande muraille de Chine et semble avoir oublié qu'on meurt et souffre par là-bas. Heureusement qu'un livre, paru il y a un an, *Les peuples étranges*, de Mme Judith Gautier, nous donne l'histoire très colorée, très écrite, de la mort et du diable en Chine.

La mort y est accueillie avec douleur, surtout comme rompant les liens de la famille. Au commencement des lettres funéraires, le fils s'excuse de ce que la mort, qui était due à lui, misérable, couvert de vices, soit tombée sur son père. Les funérailles sont fort soignées. Les gens très pauvres laissent enterrer leurs fils par l'édilité publique, mais pour les ascendants on engage ses biens ; parfois le mort attend calfeutré dans son cercueil, parfois le fils s'engage pour dix ou vingt années d'esclavage pour les frais d'un bel enterrement. Le cadavre reste exposé trois jours et reçoit des visites. Une de ses âmes reste sur une tablette funéraire suspendue dans la salle des ancêtres, l'âme terrestre. Parfois elle la quitte pour habiter le corps d'un animal. Une autre âme va expier les fautes aux enfers. Une troisième, c'est l'âme victorieuse qui va au ciel. Il y a un repas entrecoupé de cris et de hurlements, et l'on brûle en effigie tout ce qui a appartenu au défunt. L'enfer chinois, situé dans la province de Pou-tien, s'ouvre par une grotte précédée d'un pont d'or. Derrière une ville, la ville de la justice, des soldats poussent les âmes au palais des jugements suprêmes, devant le grand juge Loun-Yo, et le roi de Jade ou le roi des dix enfers a la figure d'orange mûre respirant l'équité. Quelques âmes repartent sous forme animale ou humaine. Il y a soixante-douze degrés, dix enfers, dix supplices. Les ambitieux sont dévorés, les avares emprisonnés dans la glace, les femmes adultères ont éternellement les entrailles brûlées, les débauchés et les courtisanes sont noyés dans une mer de sang, les calomniateurs et les juges iniques courent sur des lames tranchantes, les parricides sont sciés en deux, les empoisonneurs brûlés d'huile bouillante, les assassins coupés en morceaux, les incendiaires broyés, et l'on arrache la langue aux menteurs. Les Chinois croient en outre à la rédemption. Il y avait là, comme on voit, un luxe de comparaisons à établir avec le Tartare et l'enfer chrétien : espérons que M. Gener ne faillira pas à cette tâche dans la seconde édition que nous souhaitons sincèrement à son livre.

C. H.

« Les Israélites croyaient que tout appartenait à Dieu, et, sur la terre, aux prêtres ses intermédiaires ; les chrétiens impérialistes (!) ajoutèrent : « Donnez à César ce qui est à César. » — Page 721, dans son interprétation du *Don Quichotte*, M. Gener, qui n'aime pas l'américanisme, est bien Américain à sa façon. Pourquoi s'acharner à trouver au fond des choses les plus légères des thèses pour le plus grand bien de l'humanité ? Cervantes s'amusait et voulait amuser ses lecteurs, il a réussi ; c'est bien assez. Voyez Mérimée, *Revue des Deux-Mondes*, 15 décembre 1877.

Ernst Krause. ERASMUS DARWIN TRANSLATED FROM THE GERMAN BY W. S. DALLAS, WITH A PRELIMINARY NOTICE BY CHARLES DARWIN (London, John Murray, 1879).

Un Allemand, le docteur Ernst Krause, publiait dans le numéro de février 1879 du *Kosmos* un essai sur les ouvrages scientifiques d'Erasme Darwin, le grand-père et le précurseur de l'illustre auteur de l'*Origine des espèces*. Cet essai a été traduit en anglais, et Charles Darwin l'a fait précéder d'une notice préliminaire sur la vie de son grand-père, qui tient plus de la moitié du volume. Ce volume offre un grand intérêt philosophique à deux points de vue; nous y trouvons de précieux renseignements sur les origines du transformisme en Angleterre, et nous rencontrons en même temps un curieux exemple d'hérédité des goûts et des talents.

Personne n'était mieux que Darwin à même de raconter la vie de son grand-père; il s'est servi de documents particuliers qui donnent un grand intérêt à la biographie qu'il a écrite. Les principaux de ces documents sont : une grande collection de lettres écrites par Erasme Darwin, son cahier de notes, quelques notes écrites après la mort d'Erasme par son fils, le père de Ch. Darwin, et les souvenirs qu'a gardés ce dernier de ce que son père lui a dit sur son aïeul; quelques notes de Violetta Darwin, fille d'Erasme, et quelques notices ou ouvrages déjà publiés.

Nous avons, en résumant les travaux de Ch. Darwin et de Krause, à examiner d'abord Erasme Darwin lui-même dans sa vie et dans ses écrits, ensuite à donner quelques renseignements sur ses ascendants et ses descendants.

Erasme Darwin naquit à Elston Hall le 12 décembre 1731; il mourut à Breadsall Priory, près de Derby, le 13 avril 1802, dans sa soixante et onzième année. A dix ans, il fut envoyé à Chesterfield-School, où il resta neuf ans, alla ensuite au collège de Saint-John, à Cambridge. Là, il écrivit quelques poésies et un poème sur la mort du prince Frédéric, en 1751, qui fut publié en 1795 par l'*European Magazine*. En 1754, il alla étudier la médecine à Edinburgh. Les connaissances littéraires et classiques qu'il avait acquises à Cambridge, ses talents poétiques et la vivacité de son esprit lui donnèrent une supériorité marquée sur les autres étudiants. En 1755, il prit le grade de bachelier en médecine, et en 1756 il s'établit comme médecin à Nottingham. En novembre 1768, il s'établit à Lichfield; ce fut là, puis à Derby, où il alla en 1781, et près de Derby, qu'il composa tous ses ouvrages. Quelques cas heureux lui firent acquérir de bonne heure une clientèle. En 1757 il épousa miss Mary Howard, avec laquelle il paraît avoir vécu heureux pendant les treize années qui s'écoulèrent jusqu'à la mort de sa femme. En 1781, il épousa en secondes noces la veuve du colonel Chandos Pole. Après son mariage à Lichfield et après un court séjour à Radburn Hall, il alla s'établir à Derby et enfin à Breadsall-Priory, à quelques milles de Derby.

E. Darwin a publié des poèmes et des ouvrages scientifiques. Son premier essai dans ce dernier genre fut un article inséré dans les *Philosophical transactions* (1757). Son premier grand ouvrage fut un poème, *Botanic Garden*, le *Jardin botanique*, dont la seconde partie, *Loves of the plants*, parut avant la première, *Economy of vegetation*, vers 1788. Une seconde édition parut en 1790, une quatrième en 1799. En 1806, on fit une édition en trois volumes de toutes ses œuvres poétiques. Le succès, comme on le voit, avait été grand et ne s'était pas fait attendre. Darwin s'écartait cependant des idées reçues. On admettait en général, d'après Wordsworth et Coleridge, que ce qui concernait surtout la poésie, c'étaient les sentiments et les profondes opérations de l'âme; Darwin soutenait au contraire que la poésie devait surtout se renfermer dans la description des objets visibles.

E. Darwin introduit dans son poème les forces de la nature personnifiées; le premier chant, par exemple, est adressé aux divinités du feu, le second aux gnomes, aux esprits de la terre, le troisième aux nymphes des eaux. Il s'occupe de la formation graduelle de la terre, de la découverte du feu, de l'action de l'eau, etc. Les points qui ne peuvent être qu'effleurés dans des vers sont approfondis davantage dans des notes. C'est dans une de ces notes que nous trouvons l'idée et le premier plan de la théorie de l'évolution. — L'idée de la transformation des espèces est exprimée dans tous ses ouvrages; dans le *Jardin botanique*, il se pose les questions suivantes à propos des ammonites : « Toutes les ammonites ont-elles été détruites quand les continents se sont élevés? Quelques genres périssent-ils par suite de la puissance croissante de leurs ennemis? Restent-ils à d'inaccessibles profondeurs dans les mers? Ou bien les animaux changent-ils de forme graduellement et deviennent-ils de nouveaux genres? » (*Economy of vegetation.*) « Il y a, dit-il encore, certaines parties des animaux et des plantes qui paraissent inutiles ou incomplètes et semblent montrer que les êtres vivants ont graduellement quitté leur état originel... ainsi les porcs ont quatre doigts, mais deux d'entre eux sont imparfaitement formés et trop courts pour pouvoir être utiles... D'autres animaux présentent des marques de changements produits pendant un grand laps de temps, dans quelques parties de leur corps, ce qui peut être effectué pour les accommoder à de nouveaux moyens de se procurer leur nourriture. Peut-être toutes les productions de la nature sont-elles en progrès vers une perfection plus grande; c'est une idée appuyée par les découvertes modernes et les déductions concernant la formation progressive des parties solides de la terre, et qui s'accorde bien avec la dignité du Créateur de toutes choses. »

On trouve d'intéressantes remarques dans les réflexions de Darwin sur les défenses naturelles des plantes, bien qu'il ait commis plusieurs erreurs. Dans son *Botanic garden* est exposé, peut-être pour la première fois, le principe de l'imitation. Il expliquait ingénieusement, mais en se trompant, la ressemblance des fleurs de plusieurs

orchidées avec des insectes. Il croyait d'une manière générale que les plantes étaient protégées par divers moyens contre la visite des insectes, et il pensait, dans ce cas particulier, que les fleurs des orchidées en question, ayant l'aspect d'une fleur déjà occupée par un insecte, étaient ainsi préservées de la visite d'autres amateurs de nectar.

La *Zoonomie*, « Zoonomia, or the laws of organic life », fut le principal ouvrage scientifique d'Erasme Darwin. L'idée fondamentale de l'ouvrage paraît être qu'il y a dans les plantes et les animaux une force vitale douée de sensibilité, qui est capable de s'adapter par spontanéité aux circonstances présentées par le monde extérieur.

Les facultés innées sont ainsi rendues inutiles; les phénomènes qui paraissent les impliquer, Darwin les explique par des efforts répétés des muscles sous la direction des sensations et des excitations. Il n'est pas merveilleux par exemple que l'animal naisse avec la faculté d'avaler, car le fœtus apprend à boire les eaux de l'amnios; l'animal n'a ensuite qu'à apprendre à manger des corps solides. Les impulsions imitatives jouent un grand rôle dans les nouvelles acquisitions de l'animal. Darwin attribue cette faculté d'imitation même aux plus petites parties du corps (nous dirions aux cellules) et explique ainsi les maladies simultanées des composés vivants de ces parties.

E. Darwin a très soigneusement étudié l'expression des émotions, à laquelle il donne aussi dans une certaine mesure l'imitation pour cause; il tira surtout ses lois des premières impressions des créatures nouvellement nées. Le tremblement de la crainte peut être rapporté au frisson de froid du nouveau-né, et les pleurs à la première irritation des glandes lacrymales par l'air froid aussi bien que par des odeurs agréables ou désagréables. Le sourire, comme expression des sentiments agréables, est rapporté au plaisir causé à l'enfant par la première nourriture qu'il puise au sein maternel. « Dans l'action de téter, dit-il, les lèvres de l'enfant sont serrées et enferment le bout de la mamelle de la mère, jusqu'à ce que son estomac soit rempli et qu'arrive le plaisir occasionné par l'excitation d'une nourriture agréable. Alors le sphincter de la bouche, fatigué par l'action continuelle de téter, se relâche, et les muscles antagonistes de la face, agissant doucement, produisent le sourire du plaisir, comme n'ont pu s'empêcher de le remarquer tous ceux qui ont été familiers avec des enfants. De là vient que le sourire, pendant notre vie, est associé aux plaisirs doux ».

Les instincts des animaux ont pour cause l'imitation, ainsi que des expériences graduelles . Toutefois Darwin accepte sans hésitation l'hérédité des particularités corporelles et des facultés mentales acquises. « L'ingénieux Dr Hartley, dit-il, dans son livre sur l'homme, et quelques autres philosophes ont été de l'opinion que notre partie immortelle acquiert durant cette vie certaines habitudes d'action de sentiment qui deviennent pour jamais indissolubles, persistant après la mort dans un état futur d'existence. Il ajoute que ces habitudes, si elles sont mauvaises, doivent rendre leur possesseur misérable même

dans le ciel. *J'appliquerai cette ingénieuse idée à la génération ou production de l'embryon, nouvel être qui participe tant à la forme et aux tendances de son père.* » Et il continue ainsi : « A cause de l'imperfection du langage, l'enfant est appelé un nouvel être, mais il est en réalité une branche ou un prolongement de l'animal, puisqu'une partie de l'embryon est ou était une partie de son père. On ne peut, à proprement parler, le dire entièrement *nouveau* à l'époque de sa production, et il peut, par conséquent, retenir quelques-unes des manières d'être de l'organisme qui l'a produit. » Si Darwin ne parle que d'un parent, c'est que, pour lui, l'embryon est formé seulement du spermatozoïde. Aussi parle-t-il toujours d'un « filament » comme du germe de toutes les créatures vivantes. Quant aux ressemblances de la mère et de l'enfant, elles s'expliquaient par l'influence des matériaux nutritifs fournis par la mère. Remarquons d'ailleurs que Darwin soutient avec la plus grande pénétration la théorie de l'épigenèse.

C'est encore dans la *Zoonomia* que E. Darwin donne un court essai de la théorie de l'évolution, où les principes de cette doctrine sont complètement exposés, quinze ans avant l'apparition de la philosophie zoologique de Lamarck. « Il est curieux, a dit Charles Darwin, de voir combien mon grand-père a anticipé les idées vraies et les vues erronées de Lamarck. » En effet, les deux systèmes ont beaucoup de rapport, comme on a pu déjà commencer à s'en apercevoir.

Erasme Darwin indique les principales raisons qui, d'après lui, doivent faire admettre la théorie de l'évolution, ou qui contribuent à la rendre moins invraisemblable : Ces raisons sont : 1° Les grands changements que nous voyons se produire dans les animaux pendant leur vie, par exemple chez la chenille qui devient papillon, chez le lézard qui se transforme en grenouille. — 2° Les grands changements produits artificiellement ou accidentellement chez divers animaux, comme les chevaux, les chiens, les pigeons, etc., par les climats, les saisons, l'exercice fréquent d'un sens ou de certains muscles. — 3° Les grands changements produits chez les animaux avant leur naissance. Ces animaux reproduisent les altérations diverses de la constitution des parents. De plus, des changements sont produits par le croisement d'espèces diverses et aussi probablement par un excès de la nourriture fournie au fœtus. Quelques-unes de ces monstruosités ainsi produites peuvent se transmettre de nouveau et former une nouvelle variété, sinon une nouvelle espèce. — 4° La grande ressemblance de structure qui existe chez tous les animaux à sang chaud, l'homme compris, et qui porte à conclure que tous ces animaux dérivent d'un filament vivant semblable. Chez les uns, ce filament, en avançant vers sa maturité, a acquis des mains et des doigts, reliés par une membrane, etc. — 5° Du commencement à la fin de leur vie, les animaux se transforment continuellement, et cette transformation est due en partie aux efforts, aux mouvements que produisent leurs désirs ou leurs craintes, leurs plaisirs ou leurs peines, les excitations qu'ils reçoivent, etc. Beaucoup de formes ou de tendances aussi acquises

sont transmises à la prostérité. Les trois grandes causes des désirs des animaux, désirs qui ont amené chez beaucoup d'êtres des changements de forme par les efforts effectués pour les satisfaire, sont : l'appétit sexuel, la faim, le besoin de sécurité. L'appétit sexuel suscite d'ardents combats, et « *la cause finale de cette lutte entre les mâles semble être que les plus forts et les plus actifs puissent propager l'espèce, qui ainsi se perfectionne.* »

« Serait-il trop hardi, se demande Darwin après avoir résumé ces diverses considérations, d'imaginer que, dans le grand laps de temps écoulé depuis que la terre a commencé à exister, des millions de siècles, peut-être avant le commencement de l'histoire de l'humanité, serait-il trop hardi d'imaginer que tous les animaux à sang chaud sont issus d'un filament vivant que la GRANDE CAUSE PREMIÈRE a animé, et qu'elle a doué du pouvoir d'acquérir de nouvelles parties en rapport avec de nouvelles tendances dirigées par des sensations, des volitions et des associations, et qui possède ainsi la faculté de continuer à se développer par l'activité qui lui est inhérente, et de transmettre par la génération ces perfectionnements à sa postérité, multitude sans fin. »

Erasme Darwin fait sur les végétaux des remarques analogues : « Beaucoup de changements doivent être effectués en elles (les plantes) par leur lutte (*contest*) perpétuelle pour la lumière et l'air au-dessus du sol, pour la nourriture et l'humidité dans la terre. » Il se demande ensuite si le « filament vivant » végétal différait originellement de celui des animaux, ou bien si « nous devons conjecturer que la même espèce de filament vivant est et a été la cause de toute la vie organique. »

E. Darwin paraît avoir le premier émis ces idées, que Lamarck eut le mérite de développer beaucoup plus dans ses ouvrages.

En 1800, Erasme Darwin publia sa « Phytologia ». On y trouve une discussion sur la nature des bourgeons et des boutons et des vues maintenant universellement adoptées sur la constitution des plantes, des passages intéressants sur leur nutrition. Mais ce qui nous intéresse le plus, ce sont les lignes écrites sur les luttes des animaux dans une discussion sur le bonheur des êtres vivants. « Les animaux les plus forts, dit-il, mangent sans pitié les plus faibles. Telle est la condition de la nature organique, dont la première loi peut être exprimée en ces termes : « manger ou être mangé », et qui pourrait nous paraître une grande boucherie, une scène universelle d'avidité et d'injustice. » Il se demande ensuite où trouver une idée qui nous console au milieu de tant de misères, et il ajoute : « Les bêtes de proie attrapent et prennent plus facilement les animaux vieux et infirmes ; les jeunes sont défendus par leurs parents... Il résulte de cette combinaison qu'il y a dans le monde plus de sensations agréables ; les vieilles organisations sont transformées (transmigrated) en jeunes.

Le *Temple de la nature*, « The Temple of nature », fut publié dans l'année qui suivit la mort de Darwin. C'est encore un poème didactique,

une exposition en vers de sa conception du monde. Il insiste sur la génération spontanée, qu'il juge nécessaire; il place dans l'océan « sans rivages » l'origine de la vie. Les animaux même les plus élevés offrent dans leur développement embryonnaire des traces de cette origine. Dans le second chant, qui a pour sujet la reproduction de la vie, il paraît entrevoir l'avantage de la fertilisation croisée chez les plantes. Dans le troisième chant, consacré aux progrès de l'esprit humain, il décrit la part immense qu'a prise le sens du toucher, auquel il attribue une importance extrême. Il parle ensuite de l'imitation, aux impulsions de laquelle il attribue l'origine de toutes les actions morales, des langages et des arts. Il montre comment le vrai langage prend son origine dans le langage des émotions et dans les gestes, dans les premières exclamations; il en suit les progrès, ainsi que la croissance corrélative de l'intelligence ; il montre aussi l'origine de la moralité générale, fondée sur les relations sociales. Dans le quatrième chant, il revient sur la lutte pour l'existence, qui exerce ses ravages dans l'air, sur la terre et dans les eaux. Le *Temple de la nature* contribua grandement à rehausser la renommée poétique de Darwin; mais la philosophie qui y est exprimée satisfit bien peu les lecteurs de son temps.

Tels sont les principaux ouvrages de Darwin; comme philosophe, il devança son époque sur beaucoup de points, mais il émit aussi bien des hypothèses bizarres. Il s'excusait d'ailleurs lui-même, en tête de son *Jardin botanique*, pour ses conjectures hasardeuses; mais il pensait que des théories de ce genre, « dans cette partie de la philosophie où notre savoir est encore imparfait, ne sont pas sans utilité, car elles encouragent l'exécution d'expériences difficiles ou font chercher des raisons ingénieuses pour les confirmer ou les réfuter. » — « Puisque les choses naturelles sont reliées les unes aux autres par beaucoup de ressemblances, dit-il encore, chaque espèce de classification théorique que l'on en fait ajoute à notre savoir en développant quelqu'une de leurs analogies. » En religion, il croyait en Dieu, mais n'acceptait aucune révélation. Dans une lettre écrite en 1754, il se montre sceptique à l'endroit d'une providence particulière. Il espère une vie future, qu'aucun argument tiré de la nature ne nous garantit, mais que Dieu peut donner. En psychologie, G.-H. Lewes l'a cité comme l'un des psychologues qui cherchèrent à établir la base physiologique des phénomènes mentaux. Jean Müller cite avec approbation, quoiqu'en la corrigeant, sa loi sur les mouvements associés. En médecine (il avait d'ailleurs comme médecin une très grande réputation), Darwin exerça sur quelques points une heureuse influence. Il décrivit et commenta la manière dont les désordres nerveux se transmettent quelquefois soudainement d'un centre à un autre. En agriculture il mit le premier en lumière et expliqua théoriquement, d'après sir J. Sinclair, les propriétés fertilisantes des os pulvérisés. Disons encore qu'il fut intéressé toute sa vie pour des inventions mécaniques. Il faut enfin mentionner son ouvrage sur l'éducation des femmes, *A plan for the Con-*

duct of Female Education in Boarding Schools (1797), remarquable surtout par sa clarté et le bon sens qui s'y manifeste. Il considère comme d'une grande importance pour les jeunes filles de pouvoir apprendre à juger les caractères, car elles auront un jour à choisir un mari, et il pense que la lecture de bons romans peut leur être utile à ce point de vue. Il fait remarquer aussi que les enfants expriment leurs émotions par des gestes, plus fortement que les personnes plus âgées, et il est convaincu qu'un des grands avantages de l'école pour un enfant est qu'il acquiert, sans s'en douter, en se mêlant aux autres, une certaine connaissance des physionomies.

Il serait trop long de parler en détail du caractère d'Erasme Darwin, nous en verrons d'ailleurs plusieurs traits en examinant rapidement la manifestation dans sa famille de la loi d'hérédité, point qu'a mis en lumière Charles Darwin dans sa notice.

Erasme Darwin descendait d'une famille du Lincolnshire. Le premier de ses ancêtres dont on sache quelque chose, William D., mourut en 1644 de la goutte. C'est de lui ou d'un de ses ancêtres qu'Erasme D. et d'autres membres de la famille héritèrent cette maladie, à un accès de laquelle Erasme D. dut de devenir un avocat véhément de la tempérance. Un second William D. (né en 1620) fut officier, puis avocat. Un troisième William Darwin eut deux fils, William et Robert; le dernier fut le père d'Erasme. Elevé pour être avocat, il paraît avoir eu du goût pour la science. Sa femme, la mère d'Erasme, était très instruite. Il eut quatre fils : le premier, Robert Warring, mourut célibataire à quatre-vingt-douze ans. Il eut, comme Erasme, beaucoup de goût pour la poésie; il cultiva aussi la botanique et publia des *Principia Botanica* qui furent appréciés. Du second fils, William Alvey, on ne sait rien. Le troisième, John, devint recteur d'Elston. Le dernier fut Erasme D., l'auteur de la *Zoonomie*.

Erasme Darwin eut cinq fils de sa première femme (deux d'entre eux moururent encore enfants), et quatre fils et trois filles de sa seconde[1]. Son fils aîné, Charles (né en 1758), qui mourut accidentellement à vingt-neuf ans, avait des aptitudes extraordinaires. Il tenait de son père un goût très fort pour les diverses branches de la science; comme Erasme, il aimait la poésie et la mécanique. Enfant, « il avait des outils pour jouets », et faire des machines fut « un des premiers efforts de son génie et une des premières sources de ses plaisirs ». Il travailla, à Edimbourg, pour devenir médecin; l' « Æsculapian Society » lui décerna sa première médaille d'or pour une recherche expérimentale sur le pus et le mucus. Comme son père, il fut très aimé de ses amis.

Le second fils d'Erasme D., qui s'appelait aussi Erasme, naquit en 1759. Il écrivit aussi des vers, mais il paraît n'avoir eu aucun des autres

1. E. Darwin eut de plus, entre ses deux mariages, deux filles illégitimes, qui reçurent une bonne éducation et vécurent ensuite dans l'intimité avec la veuve d'Erasme et les enfants du second mariage.

goûts de son père. Il avait en revanche ses goûts particuliers qui le portaient vers la généalogie, la collection de monnaies, la statistique. Tout jeune encore, il comptait les maisons de Lichfield et s'ingéniait à trouver le nombre des habitants; il fit ainsi une sorte de recensement, et, quand on en fit un réel, son estimation se trouva presque exacte. Il avait certainement beaucoup de mérite, et son père, le frère de Charles Darwin, avait une haute idée de ses talents. Il fut avoué avec succès à Lichfield; mais il eut une fin malheureuse : il périt par le suicide, dans un moment de folie.

Le troisième fils, Robert Waring Darwin (né en 1766), le père de Charles Darwin, n'hérita pas des goûts de son père pour la poésie et la médecine; il n'avait pas non plus l'esprit scientifique. Mais il aimait à faire des théories, et c'était un observateur d'une pénétration tout à fait extraordinaire. Il n'exerçait guère d'ailleurs ses facultés que dans la pratique de la médecine et dans l'étude du caractère humain. Il avait une mémoire extraordinaire pour certaines dates. Comme son père, il causait remarquablement bien; comme lui encore, il était quelque peu porté à se mettre en colère, bien que la sympathie fût le trait dominant de son caractère comme de celui d'Erasme.

Des enfants qui naquirent du second mariage d'Erasme, l'un devint officier de cavalerie, l'autre recteur d'Elston, et un troisième, Francis (né en 1786, mort en 1859), médecin. Il fit de lointains voyages et montra du goût pour l'histoire naturelle. Un de ses fils, le capitaine Darwin, est un grand chasseur et a publié un petit livre qui montre une observation pénétrante et une grande connaissance des habitudes de divers animaux.

La fille aînée d'Erasme, Violetta, épousa T. Galton, et l'on peut certainement attribuer à l'influence héréditaire de son grand-père maternel la remarquable originalité de l'esprit de leur fils, Francis Galton.

Ajoutons à cette liste, dressée par Charles Darwin, Charles Darwin lui-même, le plus grand de tous, et ses fils.

FR. PAULHAN.

Dr Anton Marty. — DIE FRAGE NACH DER GESCHICHTLICHEN ENTWICKELUNG DES FARBENSINNES (*La question de l'évolution historique du sens des couleurs*). C. Gerold, Vienne, 1879; 160 p.

L'hypothèse de l'évolution du sens des couleurs dans l'espèce humaine a été entrevue, il y a une vingtaine d'années, par M. Gladstone, dans ses *Etudes sur Homère*. Développée par le savant linguiste Lazarus Geiger, rajeunie et vulgarisée avec éclat par le docteur Hugo Magnus de Berlin, elle a fait l'objet de vives controverses en Allemagne, parmi les philologues et les naturalistes. M. Marty, qui est philosophe, a pensé que la masse des faits rassemblés de part et d'autre était assez considérable pour que la philosophie en entreprît l'examen critique.

Cet examen, il l'a fait avec méthode, clarté et sagacité, et si son court, mais substantiel ouvrage ne réussit pas à clore le débat, ce sera moins sa faute que celle du public et des théoriciens trop épris de leurs systèmes pour s'incliner même devant l'évidence.

Le point de départ de la théorie de Geiger et de Magnus, c'est, comme on sait, le vague et l'indigence du vocabulaire d'Homère en ce qui concerne la désignation des objets colorés. Cette pauvreté, qui lui est commune avec la langue de la Bible et des Védas, contraste avec la richesse des termes employés pour exprimer les différents degrés d'intensité de la lumière. Aucune des couleurs fondamentales, à l'exception du rouge, n'a de dénomination spéciale et constante ; les termes qu'on rencontre désignent des nuances plus ou moins mal définies, et on les voit appliqués tour à tour à des objets dont les teintes nous paraissent bien trop dissemblables pour être réunies sous la même appellation. L'inexactitude est surtout frappante pour les rayons qui occupent l'extrémité gauche du spectre : le vert est souvent confondu avec le jaune sous le nom de χλωρός, le bleu avec le noir sous celui de κυάνεος ; une seule couleur, πορφύρεος, caractérise l'arc-en-ciel. Enfin, et ceci n'est pas le moins extraordinaire, ni le ciel n'est une seule fois qualifié de bleu, ni la campagne de verte. En descendant dans la suite des âges, l'expression se précise peu à peu ; mais le langage, surtout celui des poètes, est encore bien éloigné de la rigueur scientifique qu'exigent nos habitudes modernes. D'autres faits concourent pour prouver que nous n'avons pas à faire seulement à une maladie du langage : les philosophes expliquent l'origine de toutes les couleurs par des mélanges de blanc et de noir à des doses diverses ; Pline l'Ancien raconte que les vieux peintres grecs ne se servaient que de quatre couleurs (blanc, noir, rouge et une espèce d'ocre) ; enfin, toute l'antiquité semble avoir montré une prédilection marquée pour les couleurs les plus riches en lumière (rouge, jaune), dont on peignait les statues des dieux, par opposition au bleu qui, toujours confondu avec le noir, resta la couleur du deuil.

De tous ces faits et d'autres semblables, Geiger et Magnus ont conclu que l'œil de l'homme n'était primitivement sensible qu'aux différences de clarté [1] dans les objets et non aux différences qualitatives

1. M. Marty substitue avec raison cette expression à celle d'*intensité*, employée par les auteurs nommés, et il consacre un long appendice à justifier cette substitution. Il se conforme, en général, dans son exposé à la théorie de Hering, qui a prouvé que la clarté d'une impression lumineuse ne dépend nullement de son intensité (amplitude des oscillations de l'éther), mais de la quantité de lumière blanche mêlée aux rayons colorés. Hering conclut de ce principe que dans les couleurs spectrales absolument pures il ne peut être question de plus ou moins de clarté ; mais M. Marty repousse cette conclusion, et, définissant la clarté la parenté avec le blanc, l'obscurité la parenté avec le noir, maintient que le jaune, par exemple, est naturellement plus clair que le bleu. Malgré l'intérêt de cette controverse et les nombreuses questions qu'elle soulève, je ne puis que l'indiquer en passant, l'espace et la compétence me manquant également pour exprimer une opinion raisonnée

dans la nature de la lumière réfléchie. Le monde était pour lui une vaste grisaille, parcourant tous les degrés de la gamme, depuis le blanc pur jusqu'au noir absolu. A la longue, par suite de l'action continue de la lumière sur la rétine et de l'accommodation de l'organe à son milieu, la perception lumineuse se compléta par la perception chromatique. Cette conquête ne se fit pas tout d'un coup. Les couleurs « les plus riches en lumière » et les plus réfrangibles, le rouge et le jaune, se détachèrent les premières de la masse uniforme ; puis ce fut le tour du vert, qui se distingua du jaune, et du bleu, qui se distingua du noir ; ces deux derniers progrès se sont accomplis graduellement entre l'époque d'Homère et celle d'Aristote, mais la perception du spectre ne fut vraiment complète qu'à la fin de l'antiquité. Aujourd'hui encore, l'enfant, dans son acquisition du sens des couleurs, paraît suivre la même marche que l'humanité ; bien plus, les cas très fréquents de cécité partielle ou totale pour les couleurs (daltonisme) sont des phénomènes d'atavisme, témoignages attardés d'une époque où l'exception d'aujourd'hui était la règle. Enfin, rien n'oblige de croire que l'évolution soit arrivée à son terme : peut-être, en continuant dans la même voie, l'œil humain acquerra-t-il la perception ordinaire des rayons ultraviolets qu'il parvient à distinguer dès à présent en se plaçant dans des conditions particulières d'expérimentation.

M. Marty n'admet pas cette conclusion, et il la combat tant par la réfutation des arguments sur lesquels elle repose que par des raisons positives qui militent contre l'hypothèse d'une évolution quelconque du sens des couleurs chez l'homme, particulièrement dans le sens indiqué par Magnus.

Tout d'abord, il faut remarquer qu'on ne saurait conclure, en bonne logique, de lacunes du vocabulaire à des lacunes de la perception. Autre chose est ne pas sentir de différence entre deux couleurs ou deux sons, autre chose ne pas se rendre compte de la différence des deux sensations, autre chose, enfin, ne pas savoir l'exprimer. Sans vouloir nier que les organes des sens soient doués de plus de finesse chez certaines personnes que chez d'autres, ce qu'on appelle éducation d'un sens n'est le plus souvent que l'éducation du jugement appliqué aux informations fournies par ce sens. Si un bon musicien met le nom juste sous chaque note qu'il entend, ce n'est pas nécessairement que son nerf auditif soit d'une structure plus raffinée que l'ordinaire ; l'esprit reconnaît plus vite, classe plus sûrement l'impression reçue par l'organe, parce que des impressions semblables se présentent immédiatement et en grand nombre au souvenir ; c'est un effet de l'habitude, d'une attention continuelle, et, en dernière analyse, d'un plus vif intérêt pour le genre d'impressions dont il s'agit. A ce travail de perfectionnement du jugement, qui s'accomplit, jusqu'à un certain degré, dans tout individu et dans toute race, vient ensuite se superposer le développement du langage ; mais ce dernier progrès n'est ni aussi rapide ni aussi régulier que le premier. Mille circonstances peuvent favoriser ou empêcher la forma-

tion d'un mot propre à exprimer une idée depuis longtemps sortie du vague; les gourmets les plus délicats n'ont encore à leur disposition que des métaphores pour traduire les sensations infiniment variées que leur font éprouver les mets ou les vins, et l'on peut supposer un peuple doué d'un sens musical très délié qui n'aurait pas ressenti le besoin de spécifier par des noms particuliers les différents degrés de l'échelle des sons [1].

Après cette observation générale, qui tend à infirmer les inductions tirées des imperfections du vocabulaire antique, on constatera, si l'on entre dans le détail, que bon nombre de faits philologiques invoqués par Gladstone, Geiger et Magnus, sont inexacts ou ont été mal interprétés. « Plusieurs, loin d'impliquer chez les anciens Grecs un sens chromatique défectueux, semblent prouver qu'ils l'avaient très délicat; telles sont les expressions : *violettes noires*, *flot de pourpre*, etc., car les flots de la mer, par exemple, prennent souvent une teinte de pourpre par suite d'un effet de contraste très habituel [2]. » Il en est de même des *cheveux d'hyacinthe* d'Ulysse, de sa barbe bleuâtre, etc. En général, le caractère vague et flottant des désignations des couleurs témoignerait plutôt, comme l'a dit Gœthe, d'un juste sentiment de leur nature insaisissable, des dégradations insensibles qui font passer de l'une à l'autre, de l'état mélangé où elles se présentent toujours dans la réalité. Dans d'autres cas, c'est par l'observation inconsciente des règles de la diction poétique que s'explique et se justifie le langage d'Homère. Le poète ne vise pas à instruire, mais à plaire; à l'expression précise, technique, il devra donc souvent préférer une expression exagérée, mais qui frappe par sa force, par la beauté de l'image évoquée, par l'harmonie rythmique. Plus d'une épithète critiquée par Gladstone n'est autre chose qu'une synecdoche hardie, dont les langues modernes offrent l'analogue; κυάνεος employé, dans le sens de sombre, des profondeurs de Charybde, n'est pas plus choquant que le *vino nero* des Italiens ou la « nuit brune » de Musset. Si Homère n'appelle jamais le ciel bleu, c'est d'abord que, par une juste intelligence du caractère du style épique, il est sobre dans l'emploi des épithètes prétendues colorées, qui arrêtent inutilement l'attention de l'auditeur; c'est qu'ensuite son principe constant est d'éclairer le peu connu par le connu, le rare par le fréquent, et non réciproquement : comparer le ciel, l'objet que nous voyons le plus généralement, à un autre objet de couleur bleue, serait suivre la marche opposée à son génie. En dernier lieu, le

1. Chez les Grecs, par exemple, les noms des notes n'expriment pas des valeurs absolues, mais simplement leurs positions relatives sur une échelle qu'on peut indifféremment transposer à une hauteur quelconque. Bien plus, les dénominations restent les mêmes, quoique les intervalles successifs puissent changer dans le tétracorde, suivant qu'on l'accorde dans le genre diatonique, chromatique ou enharmonique. On a donc ici l'exemple d'une grande finesse de perception jointe à une grande pauvreté dans la nomenclature.

2. Jacob Stilling, *Ueber Farbensinn und Farbenblindheit*, Cassel, 1878, p. 31.

grand usage que font les poètes du Nord des expressions : ciel bleu, ciel d'azur, etc., provient de ce qu'elles éveillent une image d'autant plus agréable qu'elle est plus rarement perçue dans nos climats; au contraire, le ciel sans nuages est un spectacle trop ordinaire en Grèce pour que des Grecs prissent grand plaisir à en entendre parler. Homère a donc préféré avec raison au mot bleu des termes en apparence plus insignifiants (grand, vaste, οὐρανὸς εὐρυς), mais qui confèrent une idée à demi religieuse, inséparable pour lui du nom de la demeure des dieux.

Si des explications de ce genre lavent facilement Homère du soupçon de daltonisme, il n'est pas moins chimérique de chercher dans la comparaison de ses poèmes avec des ouvrages postérieurs la trace d'une modification de l'organe visuel. C'est à tort qu'on a prétendu que le sens des mots χλωρός, πράσινος, κυάνεος était allé se précisant depuis Homère jusqu'à Aristote; lus sans parti pris, les textes prouvent le contraire. Bien plus, le mot *cœruleus*, équivalent exact de κυάνεος, est employé par les Latins de toute époque aussi licencieusement que le mot grec : c'est Ovide qui l'applique aux chevaux de Pluton, c'est Virgile qui parle de la barque « bleue » de Charon. On ne voit donc pas ici d'indice d'une évolution, et cependant Magnus ne va pas jusqu'à prétendre que les contemporains d'Auguste ne distinguaient pas le bleu du noir. Autre objection : Magnus et Geiger assurent que la perception nette des couleurs plus réfrangibles a précédé celle des autres ; mais comment expliquer alors que les mots *purpureus*, *flavus*, *fulvus*, πορφύρεος, φοινίκεος, πυρρός, ξανθός, etc., présentent une latitude de signification aussi grande, plus grande peut-être, que *cœruleus* et ses analogues?

Concluons de tout ceci que les anomalies relevées dans le langage des anciens, quand elles ne sont pas une pure illusion provenant de notre ignorance, s'expliquent tantôt par la formation capricieuse et peu méthodique de toute langue populaire, tantôt par l'incertitude où les anciens étaient sur les principes d'une classification rationnelle des couleurs ; cette incertitude, qui n'a pas encore disparu malgré les progrès de la science, se traduit également dans les langues modernes par bien des expressions vagues ou inexactes dont l'habitude seule nous empêche d'être offusqués. Rien, dans tout cela, n'autorise sérieusement l'hypothèse d'un daltonisme primitif. Les autres arguments historiques invoqués par Geiger et Magnus ne sont pas plus probants dans ce sens. Ainsi le passage cité de Pline montre bien que les premiers peintres n'étaient en possession que de procédés très élémentaires pour reproduire les couleurs de la nature, mais il n'en résulte nullement qu'ils ne distinguassent pas exactement ces couleurs [1]. De

1. Au reste, si, comme tout porte à le croire, Pline entend par *noir* un bleu foncé, les quatre couleurs qu'il indique suffiraient, convenablement combinées, à produire toutes les nuances usuelles. Rubens et Titien, les deux plus grands coloristes qui aient été, avaient des palettes remarquables par leur simplicité.

même, les bizarres théories scientifiques sur la genèse des couleurs qu'on trouve dans le *Timée* et ailleurs ne témoignent pas plus contre la perfection de l'organe de Platon, que la divergence d'opinions entre Newton et Gœthe ne prouve qu'ils voyaient différemment les couleurs du spectre. Enfin il n'y a rien à conclure non plus de la prédilection des anciens pour le rouge et le jaune, opposée au goût des modernes pour les nuances plus effacées. Outre que les questions d'éducation esthétique ne doivent pas être confondues avec les questions d'évolution physiologique, les faits ont été singulièrement exagérés, et l'on n'a qu'à passer les Alpes ou les Pyrénées pour constater que, dans les pays du soleil, le sens esthétique le plus délicat a pu et peut encore s'accommoder des colorations les plus vives, qui s'harmonisent avec un ciel, une mer, une nature plus brillants que chez les peuples du Nord.

Après avoir écarté les principales raisons des partisans de l'évolution, il reste à établir, par des faits positifs, l'invraisemblance ou l'impossibilité du développement qu'ils attribuent à l'organe visuel, au moins dans l'espèce humaine. Ici, l'on n'a que l'embarras du choix. C'est d'abord ce verset de l'Exode (XXIV, 10) : « Et ils virent le Dieu d'Israël, et, sous ses pieds, comme un ouvrage de carreaux de saphir, qui ressemblait au ciel lorsqu'il est serein. » Ce sont ensuite les nombreux restes de peinture retrouvés dans les temples grecs et les tombeaux étrusques du VIe siècle avant notre ère, dans des hypogées égyptiens vieux de plusieurs milliers d'années, dans les ruines d'Ecbatane et de Ninive. A qui fera-t-on croire que les Grecs du temps d'Homère ne distinguaient encore que la moitié des couleurs du spectre quand on lit les renseignements suivants sur la peinture murale égyptienne antérieure de mille ans à Homère : « Les arbres et les buissons sont toujours représentés avec des feuilles vertes ; le tronc et les branches sont coloriés en jaune et en brun. Dans les vaisseaux, le corps et les mâts sont également jaunes ou bruns, les voiles blanches, l'eau du Nil, des étangs et des canaux toujours bleue, l'eau de mer parfois verdâtre. Les bœufs au pâturage sont rouges, bruns, blancs ou tachetés, d'une vérité de coloris surprenante ; il en est de même des antilopes et des gazelles : leurs bois sont noirs ; l'herbe qu'elles broutent, verte. Les panthères et les léopards sont jaunes, tachetés de brun rouge ou de noir, le dessous du ventre généralement plus clair que le dos ; le lion est jaune, sa crinière un peu plus sombre ; les singes sont le plus souvent verts, d'après le type du *Cercopithecus griseoviridis*, etc. [1]. » A côté de ces faits, il est presque inutile de rappeler que le commerce du lapis-lazuli, qui paraît remonter à la plus haute antiquité, était dû uniquement à la belle couleur bleue de cette pierre d'ailleurs sans usage.

Quittons le terrain de l'archéologie pour celui des sciences natu-

1. Renseignements fournis par l'égyptologue Dümichen, dans le *Kosmos*, tome I, p. 430 (Cf. *Gazette de Francfort* du 27 juin 1880).

relles. Ici encore, les objections se pressent sous la plume. D'abord, si l'on considère les faits de daltonisme comme des phénomènes ataviques, on ne doit pas oublier que la cécité la plus fréquente est celle du rouge [1] ; celle du bleu est infiniment plus rare ; or la théorie de Geiger et de Magnus exigerait précisément le contraire, puisque, d'après eux, l'acquisition de la perception du rouge est antérieure, la première en date. Vainement essayerait-on de modifier la théorie de telle sorte que l'œil ait commencé par percevoir les rayons de la partie moyenne du spectre, puis se soit développé dans les deux sens : on serait alors conduit à admettre qu'à un moment donné l'œil a distingué le jaune sans le bleu, ou le vert sans le rouge ; or les travaux récents ont mis hors de doute que la cécité daltonique s'étend toujours à un couple de couleurs « antagonistiques » ou complémentaires. Les évolutionnistes ne pourront donc se mettre d'accord avec la science qu'en supposant que la première perception acquise a été celle du couple bleu-jaune, et que plus tard s'est ajoutée celle du couple rouge-vert ; mais cette modification de l'hypothèse primitive entraîne l'écroulement de tout l'échafaudage archéologique sur lequel elle a été élevée.

Mieux vaut donc reconnaître franchement que l'on a fait fausse route et que l'hypothèse du développement du sens des couleurs chez l'homme, à une époque relativement récente, doit être reléguée parmi les hérésies scientifiques. Tout concourt à la faire rejeter : le moment où on place cette évolution — car le sens des couleurs, particulièrement utile aux peuples sauvages, n'a guère pu se développer brusquement chez une race plus qu'à demi civilisée ; la durée qu'on lui attribue — car un des principes du transformisme, c'est l'extrême lenteur avec laquelle s'opèrent les modifications organiques même les moins considérables ; la cause d'où on la dérive — car l'usage prolongé d'un organe peut bien affiner les facultés qu'il possède déjà, mais non lui faire acquérir des facultés nouvelles, spécifiquement distinctes des premières. Enfin, et cette considération est décisive, quand les transformistes admettent qu'une certaine qualité, appartenant à une espèce, y a fait son apparition à un moment donné, c'est que cette qualité n'existe pas, ou n'est qu'imparfaitement développée, chez les variétés les plus dégradées de l'espèce ou chez les espèces immédiatement inférieures. Or rien de pareil ici : au contraire, nous savons, par les témoignages les plus dignes de foi, que les sauvages les plus brutaux, les habitants de la Terre de Feu entre autres, l'emportent notablement sur les peuples civilisés par l'acuité de la vision : ce qui implique non seulement une perception plus fine des différences de lumière, mais encore une appréciation au moins aussi exacte que la nôtre des différences de nuances. Quant aux animaux, à l'exception de ceux chez qui les condi-

1. Ajoutez que les parties périphériques de la rétine, qui présentent une diminution générale de la sensibilité chromatique, sont particulièrement insensibles au rouge et au vert.

tions particulières de l'existence ont oblitéré le sens visuel tout entier (taupes, etc.), il faut descendre bien bas pour constater un affaiblissement quelconque de la perception chromatique. A cet égard, des insectes, comme les papillons, ne le cèdent en rien aux oiseaux et aux mammifères.

Bien qu'il résulte pour nous de la critique raisonnée de M. Marty qu'il faut écarter comme une fantasmagorie l'idée de Geiger et de Magnus, il ne s'ensuit nullement que les théories transformistes ne puissent trouver leur application dans le domaine de la physiologie du sens des couleurs, comme dans tous les autres. Il n'y a rien d'absurde à supposer que la perception des couleurs, chez quelque ancêtre commun de l'homme et des diverses espèces qui jouissent actuellement de cette faculté, ait été le résultat d'une variation fortuite, perpétuée par l'hérédité. Cette variation aurait dû sa persistance et ses progrès aux avantages incontestables qu'elle conférait dans la lutte pour la vie, au double point de vue de la sélection naturelle et de la sélection sexuelle. Déterminer le moment où est apparu le sens des couleurs dans les divers embranchements animaux, étudier les conditions qui en ont favorisé ou entravé le développement, c'est une tâche qui appartient aux naturalistes, et l'école de Darwin a déjà fourni sur ce sujet plusieurs travaux remarquables. Quant aux archéologues et aux esthéticiens, s'ils veulent apporter leur pierre à l'édifice commun, ils doivent préalablement se convaincre que toute recherche tendant à prouver une évolution du sens chromatique *chez l'homme* est vouée d'avance à l'insuccès ; il ne peut être question que d'une évolution du *goût* pour les couleurs, et cette évolution reste encore presque tout entière à étudier. Si les paradoxes de Gladstone, de Geiger et de Magnus éveillent chez quelques-uns la curiosité de cette recherche intéressante, on pourra dire que leur erreur n'aura pas été inféconde [1].

R. C. H.

G. Sergi. — SULLA NATURA DEI FENOMENI PSICHICI : STUDIO DI PSICOLOGIA GENERALE. — *Estrato dall' Archivio per l'Antropologia e la Etnologia.* Volume X, fascicolo 1°. — Firenze. — In-8°, 35 p.

« J'essaye, dit M. Sergi, de résoudre un problème qui pour les uns est un des plus difficiles, qui pour les autres est impossible à résoudre : *Les phénomènes psychiques peuvent-ils se ramener à un mode de*

1. M. Marty n'a pas connu le grand ouvrage de M. Grant Allen (*The colour sense, its origin and developement*), dont une grande partie est consacrée à l'examen de la théorie de Geiger et de Magnus et qui aboutit à des conclusions identiques aux siennes. Comme les lecteurs de la *Revue* ont été parfaitement renseignés sur cet ouvrage, par les articles de M. Espinas (janvier et février 1880), je me suis abstenu à dessein, dans mon compte rendu, d'insister sur les arguments communs aux deux écrivains.

mouvement ? » L'auteur recherche d'abord si les phénomènes psychiques peuvent se ramener au mouvement, et ensuite comment ils peuvent s'y ramener. Pour résoudre la première question, M. Sergi tâche d'établir : 1° que les phénomènes psychiques sont essentiellement des fonctions physiologiques dérivées d'une propriété biologique primitive ; 2° que, comme fonctions physiologiques, ils sont des manifestations de conditions physico-chimiques. S'appuyant sur la théorie et les expériences de Claude Bernard, M. Sergi admet que l'irritabilité, forme élémentaire de la sensibilité, est une propriété générale du protoplasme. L'évolution morphologique et l'évolution physiologique corrélative ont amené la différenciation dans l'organisme. Se fondant sur les données de l'embryologie, M. Sergi conclut que les divers tissus, les divers organes dérivent d'un seul élément par évolution et différenciation. De même, les diverses fonctions ont une origine unique. Ainsi la sensibilité consciente dérive du développement organique et est une des manifestations les plus élevées de la vie. Quant à sa deuxième proposition, M. Sergi cite pour la démontrer les expériences bien connues de Schiff, de Byasson, etc.

On peut se demander si M. Sergi a réellement montré que les phénomènes psychiques se ramènent au mouvement. Est-ce montrer cette réduction que d'établir la correspondance des phénomènes psychiques et des phénomènes cérébraux ? Il me semble que M. Sergi ne s'est pas placé suffisamment au point de vue de ses adversaires. La thèse de M. Sergi peut certainement se défendre ; mais il n'indique pas assez de quelle manière elle sera défendue. Examinons la seconde partie du travail de M. Sergi où l'auteur fait un nouvel effort pour rapprocher l'esprit et la matière, pour englober les phénomènes psychiques dans les processus physiologiques qui amènent leur apparition.

Il s'agit de savoir comment les phénomènes psychiques peuvent être considérés comme des modes de mouvement. La solution du problème dépend encore ici de deux propositions qui sont les suivantes : 1° Un état de conscience est la dernière phase d'un phénomène psychique, et tout le processus antérieur est purement physique et inconscient. 2° La manifestation psychique est un résultat du processus physiologique.

Le phénomène psychique est un phénomène complexe : il a un commencement, un développement, une fin. Le commencement est une excitation venue du dehors, le développement existe dans des processus de nature physiologique. Il peut arriver que le phénomène s'arrête là ; il est alors incomplet et de nature purement physique. Le processus arrivant aux centres nerveux, prend une plus grande extension, et le processus nerveux central peut être appelé un troisième antécédent physiologique du phénomène de conscience et une phase secondaire du processus physiologique. « La conscience n'aperçoit aucune de ces phases antécédentes, de même qu'elle n'aperçoit aucun des éléments qui composent une phase ; ce qui devient facile à comprendre quand on

considère qu'elle est la *dernière phase du processus phénoménal* et qu'elle ne peut se trouver dans les premières, seulement parce qu'elle est la dernière, et qu'elle est produite par le processus entier, non par une de ses parties. »

Et M. Sergi conclut : « Le phénomène conscient est dérivé et composé d'éléments inconscients, et l'on peut dire que le phénomène psychique est composé d'éléments physiques. »

Il reste à montrer comment les phénomènes psychiques dans leurs manifestations à la conscience sont une résultante du processus psychophysique.

Un phénomène psychique, comme nous l'avons vu, a trois phases ; la dernière phase seulement est marquée par l'apparition de la conscience, et nous ne connaissons que la fin du processus, qui nous apparaît comme isolée et séparée de ses antécédents. Mais c'est là une pure apparence dont les recherches de la science ont montré la vanité et qui d'ailleurs n'est pas particulière aux phénomènes psychiques. Souvent, un phénomène physiologique, physique ou chimique ne se manifeste à nous que par son résultat, et ce résultat n'est pas un mode de mouvement, bien que le phénomène soit un mode de mouvement. Le chlorure d'argent préparé dans l'obscurité et conservé dans l'obscurité est blanc; exposé à la lumière, il prend rapidement une coloration violette. Cette coloration est l'effet d'une décomposition chimique. Nous trouvons ici, comme dans le phénomène psychique, un processus et un résultat. Ce processus physico-chimique se ramène sans doute à un mode de mouvement ; mais la coloration est bien différente : « elle n'est plus le processus en mouvement, elle est la manifestation du processus arrivé au terme. » Dans les phénomènes chimiques, les combinaisons, les décompositions, on découvre ainsi un processus et un résultat, et le résultat n'est pas semblable au processus, en ce qu'il n'est pas comme lui un mouvement, en ce qu'il n'est peu au moins un mouvement de même nature.

Cependant, et ceci est vrai des phénomènes psychiques comme des phénomènes physiques, le phénomène complet ne peut que logiquement se séparer en plusieurs parties ; le processus du phénomène doit avoir un terme, et ce terme est la dernière phase du processus.

Ainsi le fait de conscience est au phénomène psychique ce que le changement de couleur d'un sel d'argent est au phénomène chimique et, si la conscience considérée en elle-même n'est pas réductible au mouvement, le phénomène psychique, lui, est un mode de mouvement, dont la phase consciente est le résultat et la manifestation.

On ne peut méconnaître ce qu'il y a d'ingénieux dans cette dernière partie du travail de M. Sergi. Il a fait en somme une tentative intéressante et sérieuse pour rattacher les faits psychologiques à la physiologie, en réunissant plus étroitement la conscience à ses conditions physiques. On peut toutefois lui faire plusieurs objections. Il néglige une des plus communes : le rapport de l'étendu et de l'inétendu. De plus, sa théorie sur le rôle de la conscience dans le phénomène psychique n'est

pas inattaquable. Il regarde la conscience comme la terminaison du phénomène, comme arrivant à la fin du processus physiologique, alors que l'on s'accorde généralement à en faire plutôt un phénomène concomitant, un fait qui accompagne le fait physiologique. Il ne me semble pas que M. Sergi apporte des raisons concluantes à l'appui de sa thèse, et cette thèse ne rend pas plus simple et plus facile l'explication des phénomènes et de leur rapport.

A mon avis, on a beaucoup trop appuyé sur la différence entre les faits psychiques et les faits physiques; on a voulu voir un gouffre infranchissable entre ces deux ordres de faits, et on en a déduit de graves conséquences philosophiques, qui ne me paraissent pas justifiées. On connaît les déclarations de Tyndall et de du Bois-Reymond, le fameux *Ignorabimus*. La question a été mal posée; une analyse psychologique pourrait contribuer beaucoup à l'éclaircir, je crois. Plusieurs tentatives ont été faites d'ailleurs, une entre autres par M. Taine. Mais il y a encore à dire sur la question. Au lieu de considérer l'esprit d'un côté, la matière de l'autre, il vaut mieux examiner les données des différents moyens de connaître que possède l'homme, voir comment se présente à nous l'esprit, comment se présente à nous la matière. On arrive ainsi à lever les difficultés et à concilier et même à fondre étroitemeut ensemble plusieurs opinions bien différentes en apparence, depuis l'idéalisme absolu jusqu'à la théorie qui fait de l'esprit une propriété de la matière.

FR. PAULHAN.

Antonino Maugeri. — IL POSITIVISMO E IL RAZIONALISMO OSSIA MISSIONE DELLA SCIENZA IN QUESTO ULTIMO DECENNIO 1870-80. Catania, Tipografi nazionale di A. Elia. In-8°, 307 p.

M. A. Maugeri est professeur de philosophie rationnelle à l'Université royale de Catane, doyen de la Faculté de philosophie et lettres, et membre de plusieurs Académies italiennes et étrangères. La *Revue* a déjà eu à s'occuper de lui [1], à propos d'un opuscule intitulé : *L'Italia al cospetto delle nazioni*. L'auteur de l'article de la *Revue*, après avoir relevé quelques singulières assertions de M. Maugeri sur la situation philosophique, terminait par ces mots : « Nous souhaitons vivement à l'auteur d'être mieux renseigné une autre fois. » Je constate avec regret que ce souhait n'a pas été exaucé. Le nouveau livre de M. Maugeri fourmille d'erreurs, et cela est d'autant plus fâcheux que M. Maugeri a voulu probablement, si l'on en juge par la longueur de son livre, faire un ouvrage important, et que c'est un tableau du mouvement philosophique dans ces dix dernières années qu'il a prétendu nous donner. M. Maugeri veut combattre à la fois le rationalisme et le positivisme,

1. Avril 1876, p. 427.

qui constituent ce qu'il appelle l'humanisme philosophique. « Ou l'homme, fier de son intelligence, veut s'élever jusqu'à l'infini et se croit le Dieu de l'univers, ou bien il s'abaisse à se chercher lui-même dans la matière sensible et se rend inférieur à la brute. Dans le premier cas, l'humanisme philosophique est le *rationalisme* de Hegel, dans le second cas, nous le trouvons dans le *positivisme* de Comte. » Après avoir tâché de montrer l'impuissance du rationalisme et du positivisme, il veut les réconcilier, adopte un système mixte et termine par l'apologie de Thomas d'Aquin et de Léon XIII. Une grande partie de son livre est consacrée à nous montrer la situation du positivisme dans les diverses nations et la réaction qui s'opère contre lui. Il faut reconnaître que M. Maugeri cite beaucoup de noms (la plupart, il est vrai, défigurés et rendus presque méconnaissables par des fautes d'impression); mais, pour ce qui est des doctrines, il les connaît assez mal. Il nous dit que « les matérialistes, les athées et les darwinistes se réunissent sous la bannière d'A. Comte »; il range Darwin et même Huxley parmi les fils du positivisme. L'école de Comte, dit-il encore ailleurs, compte parmi ses plus grands représentants Büchner, Moleschott et Darwin. M. Taine est naturellement rattaché à la même école; de plus, M. Maugeri fait de lui un collaborateur assidu de la *Revue de philosophie positive*. Ajoutons que MM. Reinach et Séailles, nos collaborateurs, sont transformés en Suédois. Qu'il me soit permis de dire aussi que M. Maugeri mentionne mon petit livre sur la physiologie de l'esprit, et qu'il m'attribue des opinions entièrement opposées à celles que j'ai.

Il faut tenir compte à M. Maugeri de ce qu'il est en général fort doux pour les auteurs dont il s'occupe, s'il est cruel pour les systèmes opposés aux siens. Pourquoi faut-il qu'il ait changé ses habitudes en parlant de Darwin? Il expose son système en disant. « L'homme est dérivé du singe, le singe de la plante, la plante du minéral, et le minéral de la cellule : et la cellule? Ah! la cellule est dérivée d'elle-même. » Jusqu'ici on ne remarque pas de changement dans sa méthode. Mais il essaye ensuite longuement de tourner Darwin en ridicule, il raille des travaux qui méritent certes qu'on parle d'eux avec respect dans un ouvrage qui partout ailleurs est sérieux, du moins quant à la forme et sauf les éloges exagérés familiers aux Italiens : il va jusqu'à accuser l'auteur de l'*Origine des espèces* de « vol littéraire », parce que Darwin revendique pour son œuvre une originalité qu'elle ne possède pas, l'origine du transformisme pouvant se trouver dans les œuvres de Buffon, de Leibnitz, de Lamarck et de Maillet. On a reproché aux Français de négliger leurs grands hommes. Ils ont tort certainement, si le reproche est fondé; mais ils auraient un tort plus grand encore s'ils laissaient passer sans protestation des paroles aussi injustes. La théorie de la sélection naturelle et le parti que Darwin en a tiré suffisent à la gloire philosophique d'un homme.

FR. PAULHAN.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

LA FILOSOFIA DELLE SCUOLE ITALIANE.

Avril-novembre 1880.

Les numéros d'avril et d'août contiennent la suite et la fin du travail de M. Panizza sur la *Physiologie du système nerveux* dans ses relations avec les faits psychiques. Le commencement de cette étude a été analysé dans le numéro d'avril de la *Revue philosophique*.

M. Panizza continue sa critique de la théorie généralement admise sur les fonctions du système nerveux. Ce sont d'après lui des idées *à priori* qui ont fait expliquer les paralysies qui suivent la solution de continuité d'un nerf par l'interruption de la transmission des impressions sensitives de la périphérie au centre et des impulsions motrices du centre à la périphérie. La rupture d'un nerf ne supprime pas toujours la sensibilité des parties où le nerf se distribue. Les faits prouvent que la sensibilité n'est abolie dans un endroit que quand il est privé complètement de communication avec le système entier. « On pourrait objecter que la continuité est nécessaire pour que la transmission puisse s'accomplir. Mais nous avons de nombreuses expériences faites sur la moelle qui démontrent que les conditions qui suffisent à maintenir la continuité entre les diverses parties du système nerveux et qui pour cela maintiennent intacte la sensibilité, rendent la transmission inconcevable. On peut couper transversalement la moelle d'un animal en réservant seulement un faisceau antérieur ou un faisceau postérieur, ou un peu de substance grise; dans tous ces cas, la solution de continuité n'est pas complète et la sensibilité est conservée dans le train postérieur. Mais, si l'on admet que la sensibilité est conservée, parce que les impressions sont encore transmises aux centres, on ne comprendra pas comment la transmission, qui exige des voies anatomiquement distinctes dans les divers systèmes qui composent la moelle épinière, peut s'établir encore quand ceux-ci sont presque entièrement détruits, et on ne comprendra pas non plus comment l'élément restant peut remplacer les autres dans cette fonction. » De même, la rupture d'un nerf n'abolit pas le mouvement si ce n'est quand elle isole complètement une portion du système nerveux.

Considérons maintenant les paralysies de la sensibilité ou du mouvement qui se produisent dans des parties limitées du corps à la suite de lésions des centres nerveux. Pour que ces faits puissent servir à prouver la transmission, il faut que la localisation de la sensibilité et de la volonté dans les centres soit démontrée expérimentalement. Mais il n'en est pas ainsi. « Le fait d'une paralysie partielle

de la sensibilité ou du mouvement qui suit une lésion des centres nerveux ne peut être invoqué comme une preuve que la sensibilité ou le principe dit excitateur des mouvements résident dans le point lésé. » Pour que la preuve fût faite, il faudrait qu'aucun autre point ne pût, en étant atteint, donner naissance aux mêmes effets, et que les mêmes effets suivissent toujours avec une constance absolue la lésion d'un même point. Mais une telle uniformité est universellement contredite par les faits. Non seulement l'irritation d'un point quelconque du système nerveux peut donner lieu aux mêmes phénomènes, mais les phénomènes les plus variés peuvent s'obtenir par l'irritation du même point.

Les physiologistes ne peuvent donc s'appuyer sur les faits pour localiser dans les centres cérébraux la sensibilité et la volonté. Mais ils se sont efforcés de trouver des hypothèses pour concilier avec leur théorie les faits nombreux qui doivent le renverser, par exemple les phénomènes de paralysie causés dans des organes lointains par une irritation de points périphériques, et surtout les faits qui montrent que les lésions étendues des hémiphères cérébraux n'abolissent ni la sensation ni le mouvement. Flourens, Vulpian, Goltz, Ferrier se sont trompés dans leurs interprétations. Une expérience de Goltz sur une grenouille décapitée, expérience tendant à prouver que la grenouille décapitée ne sent plus augmenter la chaleur et ne réagit pas, est vivement contestée par M. Panizza, que ses expériences ont conduit à un résultat entièrement opposé. La théorie des localisations de Ferrier se heurte aussi à d'infranchissables difficultés.

On ne peut pas expliquer en réalité, une fois la théorie acceptée, pourquoi les actes exécutés par des êtres privés des hémisphères cérébraux et en particulier de la substance grise corticale seraient inconscients ; aucun de leurs caractères ne permet de les supposer tels, mais une théorie préconçue fait croire qu'ils se produisent mécaniquement.

M. Panizza attaque ensuite une autre opinion, qu'il regarde comme un préjugé très nuisible. « On croit universellement, dit-il, et la physiologie du système nerveux admet comme un axiome que toute connaissance des objets extérieurs commence par les impressions que les objets eux-mêmes font sur les organes des sens. Toutefois c'est là un point sur lequel, d'après nous, la critique n'a pas suffisamment fixé son attention. »

M. Panizza examine la question, en s'attachant surtout aux perceptions visuelles; ses critiques sont intéressantes et originales; mais sont-elles aussi concluantes que le croit l'auteur? D'après lui, la théorie courante est obligée de recourir à des hypothèses non démenties par l'expérience; encore n'arrive-t-elle pas même avec ces hypothèses à expliquer ce qui est en question.

« Après cela, ajoute M. Panizza, il ne reste qu'une dernière, mais importante considération. On pourrait croire que le postulat des impres-

sions est inévitable pour expliquer la perception et que la science ne doit pas l'abandonner, mais chercher une autre méthode plus conforme à l'expérience qui puisse le faire accorder avec les faits. Mais il faut penser que la nécessité d'un tel postulat ne naît que d'une supposition fort ancienne déjà et directement contredite, elle aussi, par les faits. Cette supposition est que, *entre les choses étendues, il n'existe que des rapports mécaniques ou des rapports de contiguïté dans l'espace.* »

Que la physiologie se dépouille donc de toute opinion préconçue, qu'elle retourne à l'examen des faits, elle pourra se passer, pour expliquer la perception, de la théorie des impressions. « Nous disons que la conscience s'affirme tout d'abord *comme une relation dans l'espace entre des choses étendues.* Ceci n'est pas une hypothèse, mais un fait, et c'est seulement en analysant ce fait que la physiologie du système nerveux ne sortira pas de l'étendu et pourra nous donner une doctrine scientifique de la connaissance. »

Dans les livraisons d'avril, de juin, d'août et d'octobre, nous trouvons quatre lettres de M. Mamiani adressées à M. J. Turbiglio sur la *Psychologie et la critique de la connaissance.*

M. Mamiani critique la théorie de Kant sur la nature de la connaissance. Le criticisme ne laisse connaître à l'homme que des apparences ; il enlève toute réalité aux choses et remplace l'objet réel par une ombre vaine. Encore faudrait-il que cette ombre apparut à un être concret ; si le moi n'est, lui aussi, qu'un phénomène, on tombe absolument dans l'inintelligible. La théorie de Hume sur la cause est également erronée. Reconnaître dans la pensée comme dans la perception une double énergie, l'une intérieure et l'autre extérieure et communiquée, voilà un véritable progrès dans la science de l'esprit. La philosophie de M. Mamiani maintient et démontre , d'après lui , que l'énergie intérieure et extérieure, bien que *saisie* pour ainsi dire plutôt que sentie, ne le cède en évidence certaine, positive et immédiate à aucune autre forme de réalité et d'intuition.

Les théories de M. Mamiani sur la passivité, l'*appréhension*, l'inhérence, ont déjà été exposées dans la *Revue philosophique ;* il n'y a donc pas lieu de s'y arrêter longuement. M. Mamiani les emploie encore ici à défendre ses opinions favorites et à repousser les opinions rivales, le subjectivisme, l'associationisme de Mill, la puissance de l'hérédité, l'invasion de la biologie dans le domaine psychologique, etc., en se fondant sur une observation psychologique plus exacte, plus compréhensive, croit-il, que celle de ses adversaires, et qui embrasse le fait de conscience dans sa réalité complète.

Dans la livraison de juin, nous trouvons encore un article de M. Pasquale d'Ercole sur « la Psychologie positive de Robert Ardigò ». C'est un examen du livre déjà connu de nos lecteurs, *La psychologie comme science positive.* Les points examinés par M. Ardigò, dit M. Pasquale, d'Ercole, sont les suivants : 1° la connaissance scientifique, 2° la matière et la force dans les sciences naturelles, 3° l'esprit et la con-

science en psychologie, 4° la méthode positive en psychologie, 5° enfin la psychologie positive et les problèmes philosophiques. C'est sur ces cinq points que porte également la discussion engagée par M. Pasquale d'Ercole. Sa critique a au moins le mérite de la clarté; elle se lit facilement, mais elle est plutôt vive que convaincante, dans son ensemble au moins. M. Pasquale d'Ercole se tient un peu trop en dehors des doctrines qu'il combat.

Dans le même numéro, M. Bonatelli présente quelques observations sur la logique de Bain. Il est impossible d'analyser cet article, qui ne se compose que de critiques détachées portant sur des points divers. Le but de M. Bonatelli a été de montrer que « toute la bonne volonté, la patience et la science ne suffisent pas à nous préserver de tomber dans des erreurs grossières quand nous avons sapé les principes fondamentaux de la science. »

Dans la livraison d'août, M. Leopoldo Cecchi publie un travail sur « l'histoire de la culture et les sciences philosophiques à notre époque ».

Dans le numéro d'octobre, signalons « L'analytique des principes », par M. F. Tecco, sérieuse étude sur la philosophie de Kant, et « Du vrai sens du mot αιτια (cause) dans le *Philèbe* de Platon », par A. Chiappelli.

Bibliographie. — *Avril.* — La doctrine de Helmholtz sur la perception, par L. Ferri. M. Ferri analyse les théories d'Helmholtz et compare ensuite ces théories à celles de l'école anglaise et de quelques philosophes italiens. Plus proche de Kant que ne l'est Spencer, Helmholtz attribue à l'esprit et à ses facultés une plus grande valeur, l'activité de la pensée est contenue pour lui dans le premier exercice des fonctions de la sensibilité, tandis que Spencer ne voit à la base de la vie mentale que l'association et la dissociation des sensations élémentaires. « Tous deux regardent les qualités sensibles comme de simples signes ou symboles de la réalité extérieure. Ils représentent en cette question la rencontre et à peu près l'accord de la science et de la philosophie, sauf que, comme je l'ai dit, le physicien allemand conserve à l'esprit une énergie propre, dont le principe immanent *à priori* et nécessaire de causalité est la preuve la plus éclatante, tandis que le philosophe anglais explique ce même principe par l'hérédité et l'évolution. » Tenant aux philosophes italiens, surtout M. Mamiani, ils ont insisté sur un fait très important au point de vue de la théorie de la connaissance, sur la *passivité*, état psychique qui est la preuve la plus solide des relations réelles de deux forces distinctes.

Juin. — De l'invention dans les arts, dans les sciences et dans la pratique de la vertu, par E. Joyau. Analysé par Giacinte Fontana, qui déclare ce livre « recommandable par la modération des opinions, par la clarté et la noblesse du style. » — Philosophie du droit, par V. Lilla. Naples, 1880. Analysé par M. Agostino Tagliaferri. M. Lilla veut que la méthode employée ne soit ni exclusivement rationnelle et abstraite,

ni exclusivement empirique. L'école rationnelle, séparant le droit de la vie réelle de l'humanité et du milieu historique dans lequel il se développe, a le tort de le fonder sur de pures abstractions; l'école historique, enlevant au droit sa base idéale et absolue, a le tort de le réduire à une simple apparence phénoménale. En fait, le droit apparaît dans l'histoire, mais il a en lui-même une essence rationnelle. La vraie méthode est une méthode historico-philosophique; c'est du moins celle qu'approuve M. Tagliaferri, et celle qu'a suivie Vico, et après lui M. Lilla.

Août 1880. — *De la solidarité morale.* Essai de psychologie appliquée, par H. Marion. — Nos lecteurs connaissent cet ouvrage, dont M. Mamiani fait une analyse très élogieuse. — *Des idées et de leur nature*, brochure in-4, par M. Pasquale d'Ercole, analysé par L. Ferri. Dans cet essai, M. Pasquale d'Ercole expose sa manière d'entendre l'hégélianisme. Il se pose trois questions : 1° Quels sont les principes que l'on doit proprement appeler idées? 2° Ces idées ont-elles une valeur objective ou une valeur subjective? 3° Quel est le rapport des idées et de la réalité? Sur le premier point, M. d'Ercole répond que l'idée est toujours un principe essentiel, général et nécessaire des choses, et que tout ce qui n'a pas ce caractère ne peut être appelé une idée, sur le second point, que les idées sont à la fois objectives et subjectives; sur le troisième, que le monde idéal et le monde réel ne sont pas en dehors l'un de l'autre, mais qu'ils sont l'un dans l'autre, l'un étant l'essence de l'autre. La multiplicité des idées ne les empêche pas d'être réunies par un principe unique, leur essence commune, l'Idée des idées, l'Idée universelle et absolue. Enfin il ne faut pas, en attribuant l'immutabilité aux idées, nier leur développement. M. Pasquale d'Ercole considère ensuite l'opposition des idées. M. Ferri critique quelques opinions de M. Pasquale d'Ercole, qui doit répondre à son tour dans un prochain numéro. Il défend par exemple Platon et les platoniciens, que M. d'Ercole avait critiqués dans l'examen de la première question qu'il s'était posée. « Il m'est difficile, dit M. Ferri, de comprendre pourquoi une idée ne pourrait correspondre à une chose quelconque, naturelle ou artificielle. »

Octobre. — *Des doctrines philosophiques et politiques de G.-V. de Gravina*, par Ferdinando Balsamo, avec un essai *sur la vie et les œuvres de Gravina*, par *Vincenzo Julia*, analysé par A. Valdarnini.

Gravina se distingua surtout dans les lettres et la jurisprudence; il a aussi un certain mérite comme philosophe, bien que ce mérite ait été peut-être exagéré par Balsamo. Gravina adopta la philosophie de Platon, en la mettant en harmonie avec le progrès de la civilisation chrétienne, des sciences particulières et surtout du droit. Son esprit s'éleva ainsi jusqu'aux principes les plus élevés du droit; il médita la réforme des doctrines civiles et s'appliqua à comprendre l'harmonie des parties principales du savoir. Tout l'ordre des réalités contingentes a, pour lui, sa cause efficiente dans l'absolu qui les crée; tout l'ordre des connais-

sances empiriques a son origine dans l'idée éternelle, toujours présente à l'intelligence humaine, et règle ou type auquel se rapportent les choses finies saisies par l'expérience sensible. A ce point de vue, on peut dire que Gravina fut un précurseur de Gioberti.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Ad. Franck. *Réformateurs et publicistes de l'Europe au XVIIe siècle.* In-8°. Paris, Calmann Lévy.

Paul Bert. *Leçons, discours et conférences.* In-18. Paris, Charpentier.

P. Siciliani. *La Scienza nell' educazione.* Sec. ediz. In-12. Bologna, Zanichelli.

P. Siciliani. *Verbali stenografati delle Conferenze didattiche, tenute in Firenze nell' agosto del 1880.* In-8°. Firenze.

Chiapelli. *Kant e la psicologia contemporanea.* In-8°. Napoli.

F. Lupo. *L'influenza dei temperamenti nella responsabilità penale.* In-8°. Catanzaro, Bastoli.

E. Morselli. *Critica e riforma del metodo in antropologia.* In-4°. Roma, Botta.

Braga (Th). *Historia das ideias republicanas em Portugal.* In-32. Lisboa, Lib. internacional.

L'*Athenæum belge*, dans son dernier numéro, consacre un très long article à un ouvrage intitulé *De la connaissance de soi-même : essai de psychologie analytique* (574 pages). L'auteur, M. Loomans, professeur à l'Université de Liège, — psychologue bien peu connu, il faut l'avouer, en dehors de son pays, — professe, paraît-il, entre autres nouveautés : « que les facultés forment un tout organique qui contient des totalités diverses » (?); « que le penseur s'élève jusqu'à Dieu, présent à la conscience par le sens de l'absolu, » etc. Cette prétendue psychologie se termine par l'affirmation de cette doctrine « que trois idées caractérisent et distinguent de je ne sais quel idéalisme vague et flotttan-avec lequel on s'est plu à le confondre : la liberté, Dieu, l'immortalité. »

Nous constatons avec plaisir le succès de l'excellent recueil publié par M. Bourdeau : *Schopenhauer; pensées et fragments*, dont nous avons déjà parlé ici. La troisième édition vient de paraître.

La *Revue* a rendu compte en son temps du livre de M. Siciliani, *La Scienza nell' educazione.* L'auteur vient d'en donner une nouvelle édition, très augmentée.

Le propriétaire gérant,
Germer Baillière.

Coulommiers. — Typographie Paul BRODARD

LE DERNIER LIVRE

DE

G. H. LEWES [1]

I

« Le présent volume contient tout ce qui est en état d'être publié du manuscrit laissé par Lewes sur les *Problèmes de la vie et de l'esprit*. S'il eût vécu, il eût refait une grande partie de ce travail ici condensant, là développant, supprimant les répétitions, renforçant par des exemples maint argument. L'ordre de succession — en partie conjectural — des chapitres du troisième problème n'est pas irréprochable; et quant au quatrième problème, ce n'est qu'un fragment que l'auteur écrivit trois semaines au plus avant sa mort. Peut-être ne sera-t-il pas jugé le moins digne d'attention par le public qui a accueilli les autres ouvrages de Lewes avec intérêt et sympathie. »

Ces quelques lignes de préface, si sincères et si douloureuses dans leur laconisme, vont au-devant des critiques. Nous n'insisterons pas.

Lewes n'a pas besoin d'être présenté aux lecteurs de la *Revue philosophique*, à laquelle il a collaboré. Ils connaissent tous cet esprit aux aptitudes les plus remarquables et les plus variées. Quittant le commerce pour la médecine, cultivant à la fois le roman et le drame, menant de front l'étude de la physiologie et des sciences naturelles, et les travaux d'érudition; dépensant en outre une partie de son activité dans le journalisme, collaborant à toutes les revues de son pays et de l'étranger, fondant et dirigeant lui-même le *Leader*, puis la *Fortnightly Review*, il trouva du temps de reste pour écrire des ouvrages considérables sur la philosophie.

Il jeta les bases de sa réputation comme philosophe, par la

1. *Problems of Life and Mind*, by George Henry Lewes. — Third series (continued). 1 volume in-8°, London. Trübner.

publication, en 1846, d'une *Histoire de la philosophie depuis Thalès jusqu'à Comte*, plusieurs fois réimprimée, et suivie à peu d'années d'intervalle de sa *Philosophie des sciences* et de sa *Physiologie de la vie commune*. Il y mit le sceau en faisant paraître, en 1875, ses *Problèmes de la vie et de l'esprit* (deux volumes, qui eurent plusieurs éditions) et, en 1877, un volume sur la *Base physique de l'esprit*.

Un an après, il mourait presque subitement, dans la pleine maturité de l'âge et du talent. Son illustre compagne, accédant à un vœu dont la presse de tous les pays se fit l'écho, a de ses mains pieuses recueilli dans ses papiers la troisième série de ses problèmes. Le premier problème, qui était achevé à peu de chose près, a paru à part sous le titre *The study of Psychology*. M. Debon en a rendu compte ici même (voir n° de décembre 1879). L'ouvrage que je vais analyser, contient les problèmes II, III et IV, dont le premier seul offre un ensemble satisfaisant.

On le sait de reste : bien qu'appartenant en somme à l'école positiviste et ayant eu autrefois des affinités très étroites avec Comte, dont il se proclamait le disciple, Lewes n'a pas de système. C'est un douteur, un prudent, un critique. Il n'est pas enclin à se contenter des doctrines que d'autres considèrent volontiers comme exemptes de reproche, ni à accepter sans contrôle les axiomes même en apparence les mieux établis. Sans doute, il saluait, pénétré de respect et d'admiration, ces penseurs « dont les fronts nous dominent » et qui n'hésitent pas à renfermer l'univers physique et moral dans le cadre de leurs conceptions. Mais l'histoire de la philosophie lui avait appris que si la synthèse, poussée à outrance, est parfois la marque d'une intelligence puissante, elle est encore plus souvent l'indice d'une fatuité facile à satisfaire, et moins disposée à étudier patiemment les faits qu'à les condamner à des espèces de travaux forcés dans l'intérêt du système. La science, chez lui, affiche hardiment ses interrogations, ses défiances, ses négations. Les *idées positives* sur lesquelles son esprit pivote sont peu nombreuses, et, chose à noter, telle d'entre elles pourrait passer pour sujette à caution — ce qui montre combien il est facile de se laisser entraîner, malgré qu'on en ait, sur la pente du dogmatisme. Ce n'est pas qu'il n'ait des vues générales sur l'ensemble des choses et qu'il se fasse faute de les émettre. Mais ce qui donne à son œuvre un cachet original, c'est, comme je l'ai dit, la perspicacité de sa critique, qui lui faisait soulever une foule de questions et de difficultés à propos des propositions les plus universellement admises. Telle est la raison d'être des *Problèmes de la vie et de l'esprit*.

II

Le premier des trois problèmes contenus dans le dernier volume de Lewes, est intitulé : *L'esprit, fonction de l'organisme*. Ce titre est significatif. Pour Lewes, l'esprit n'est pas une fonction du système nerveux, ou du cerveau, ou d'une portion déterminée du cerveau. Partisan d'une espèce de spinozisme, il regarde les manifestations de l'esprit comme l'aspect interne, l'aspect vu du dedans, de phénomènes dont les manifestations organiques ou corporelles constituent l'aspect externe, l'aspect vu du dehors. Quand nous distinguons en nous l'âme et le corps, l'esprit et la matière, il nous faut prendre garde d'accorder à cette distinction et aux abstractions qui en découlent, une réalité objective. La séparation est tout artificielle, et l'abstrait n'a pas d'existence indépendante. C'est là ce que, malheureusement, on est toujours tenté d'oublier. Ainsi, on parlera de la Nature obéissant à des lois, comme si la Nature et ses lois étaient choses différentes. C'est ainsi encore qu'on opposera l'action du milieu à la réaction de l'organisme, et les lois de la matière aux lois de la sensibilité. On peut aller et l'on va loin dans cette voie. On finit par regarder comme choses en soi, la sensibilité, la pensée, les facultés et jusqu'aux fonctions de tel ou tel organe.

La pensée et la sensation ont même origine, même processus; leurs produits seuls sont différents. La sensation est déterminée directement par l'objet, elle est essentiellement personnelle, tandis que la pensée a un caractère plus impersonnel, plus général, plus indépendant, et est en rapport, non avec des objets, mais avec des images et des signes. Toutefois la distinction, n'est justifiée que par les besoins de l'analyse, et, en conséquence demeure purement analytique. Dans le fait, tout phénomène organique, à la fois physique et psychique, est le produit de l'organisme dans son intégrité, c'est-à-dire de sa structure telle que l'ont faite les aptitudes dont il a hérité et les modifications qu'il a individuellement subies. De là vient que toute excitation fait surgir une foule d'autres excitations; que toute sensation, toute pensée est accompagnée d'une escorte de sensations et de pensées à tous les états de développement et de conscience. C'est ce plexus infini d'organes et de résidus sensibles qui offre tant de difficultés à l'analyse psychologique. Mais c'est lui, en même temps, qui est la cause des différences tranchées que l'on constate entre les êtres.

La sensibilité est-elle un attribut propre aux seuls organismes?

Dans les derniers temps, un fort courant s'est établi vers le panpsychisme . Cette doctrine n'a pas pour elle l'évidence. En effet, nous attribuons sans peine aux autres hommes et aux animaux supérieurs une sensibilité analogue à la nôtre; mais, quand il s'agit des animaux inférieurs, si nous reconnaissons volontiers qu'il y a entre eux et nous quelque chose de commun, ne fût-ce que le protoplasme, il nous convient peu de leur accorder, en sus de l'instinct de conservation, la conscience, la mémoire et l'intelligence. Il nous répugne davantage encore de concéder aux plantes la sensibilité. Sans contredit, la sensitive, les plantes carnivores, manifestent des phénomènes qui ont chez nous leurs analogues, et les anesthésiques ont sur elles des effets semblables à ceux qu'ils produisent chez les animaux; mais ces points de contact doivent simplement nous faire conclure l'identité ou la communauté de substance protoplasmatique. La vitalité chez les plantes, la sensibilité chez les animaux sont *génériquement* semblables, mais *spécifiquement* différentes, parce que la fonction dépend de la structure.

Quand le penseur perd de vue ces différences, il n'est pas embarrassé de trouver des transitions insensibles du monde organique au monde inorganique. Outre la loi de continuité, n'a-t-il pas, et la communauté des éléments constituants, et la communauté des propriétés moléculaires? Si le plaisir et la peine, dit Nägeli, proviennent, en dernière analyse, du dérangement des molécules de l'albumine, leur principe réside dans les molécules elles-mêmes. Les molécules sentent donc leur présence réciproque, et, suivant que leur inclination attractive ou répulsive est favorisée ou contrariée, elles sont dans un état agréable ou désagréable. Ainsi la faculté de sentir n'est pas restreinte au monde organique. — Que de métaphores dans ce raisonnement! Quel abus dans l'emploi des termes d'inclination, d'attraction, de répulsion! Les propriétés du composé sont-elles nécessairement dans le composant? Les propriétés du nombre dix appartiennent-elles à ses facteurs? L'oxygène et l'hydrogène sont-ils humides? Un gaz est-il intelligent? Les fonctions d'un tissu nerveux sont-elles dans ses particules? Non! une machine n'est pas un animal; un cristal n'est pas vivant; car ni la machine ni le cristal ne s'assimilent, ne se reproduisent, ne meurent. Or quel avantage peut résulter pour la science de la suppression spéculative des différences les plus patentes? Pourquoi confondre sous prétexte d'unifier?

Si judicieuses que paraissent à première vue, ces réflexions de Lewes doit-on les adopter toutes sans réserve? Pour ma part, j'éprouve quelque hésitation. Certes, il y a loin de l'homme à un mollusque,

à une amibe. Cependant je ne puis me résoudre à croire que le mollusque, que l'amibe même n'aient aucune intelligence et ne participent en aucune façon à cette faculté, origine de toute expérience, de toute éducation, de tout progrès : à la mémoire.

Qu'on me permette de rappeler une observation que j'ai déjà consignée dans cette *Revue* [1]. Mon ami Ed. Van Beneden avait mis sur le porte-objet du microscope une petite hydre marine. « Cette hydre tenait dans un de ses bras un cyclope microscopique. Celui-ci se débattait vivement, et il parvint à se débarrasser du lien qui l'enlaçait, mais il fut ressaisi avec adresse par le bras voisin. Voilà donc le polype aveugle, qui joue pour ainsi dire à la balle, avec une balle vivante. Le cyclope, cette fois, ne put échapper aux étreintes de son ennemi et finit par être mis à mort. Au moment où le polype le rapprochait de sa bouche, il le laissa malheureusement tomber. Ce fut un spectacle curieux de voir les manœuvres du vainqueur pour retrouver son butin. D'abord il se raccourcit le plus possible, au point de ressembler à une boule, et il étendit chacun de ses bras tour à tour dans toutes les directions vains efforts! Car le cyclope était étendu tout contre son pied et paraissait devoir échapper à ses recherches. Alors le polype eut recours à un autre procédé ; il s'allongea le plus possible, se courba en demi-cercle vers la droite, de manière à pouvoir balayer le terrain avec ses huit bras. Ne trouvant rien, il répéta le même mouvement vers la gauche, puis en avant; et c'est ainsi qu'il saisit sa proie. Qui oserait soutenir que ce polype n'a pas pensé et agi comme un homme l'eût fait en pareille occurrence ? Puis-je ajouter, quoique je sorte par là de mon sujet, que ce polype savait que rien ne retourne à rien, puisqu'il prétendait recouvrer un objet qu'il destinait à sa nourriture et qu'il avait laissé maladroitement tomber? Dirai-je qu'il avait la notion de la pesanteur, aussi bien qu'Aristote, puisqu'il cherchait cet objet à ses pieds et non pas en l'air? Affirmerai-je enfin qu'il avait l'idée nette et précise de la vie et de la mort, idée manifestée par son obstination à rechercher le cyclope, qui ne pouvait être, il le savait bien, que près de lui? Ce sont là, me semble-t-il, toutes conclusions inévitables. » J'ajouterai aujourd'hui : Et ces manœuvres s'expliqueraient-elles, si l'hydre n'était pas douée de mémoire?

Mais voici une observation que chacun peut faire. Tout le monde connaît les limnées, ces espèces des colimaçons aquatiques qui habitent une coquille à spire oblongue et qui nagent renversés, étalant leur disque ventral à la surface des mares et des étangs. Les facultés de ces petits animaux semblent se borner aux instincts de conser-

1. Dans mon article sur l'*Espace visuel*, août 1877.

vation, de nutrition, de reproduction. Eh bien, on peut les familiariser, en d'autres termes leur faire oublier l'instinct de conservation, et leur éducation demande peu de temps, une demi-heure tout au plus. Les moyens de défense des limnées sont des plus primitifs. Lorsque, le ventre tourné vers le ciel, elles se livrent à leurs lentes évolutions, ouvrant de temps en temps leur tube respiratoire, s'il se produit dans leur voisinage un mouvement suspect, si vous les touchez par exemple, elles se contractent vivement, se laissent choir au fond de l'eau et rentrent dans leur coquille. Mais procédez avec précaution, vous finirez par les manier sans éveiller leur défiance. Voici comment.

Avisez l'une d'entre elles qui s'épanouit au soleil et hume l'air, glissant à fleur d'eau. Laissez tomber près de sa tête un peu de mie de pain réduite en fragments minuscules. Un léger frisson de l'animal vous indiquera qu'il a perçu la chute de ces corpuscules étrangers. Néanmoins il se rassure promptement, car il remarque que cette poussière qui tombe est bonne à manger. Il l'avale avec avidité, et il a manifestement l'air de la trouver de son goût. Pendant qu'il est en train d'absorber la nourriture, activez progressivement la force de chute, faites les fragments plus gros, lancez-les-lui même sur le ventre, il finit par ne pas s'en préoccuper du tout. Quand on en est arrivé là, on peut déjà avec le doigt le secouer légèrement par la pointe de sa coquille; l'émotion qu'il en pourra ressentir ne sera pas pas assez vive pour lui faire interrompre son repas. Insensiblement, on va jusqu'à le saisir doucement et le pousser. Enfin on peut même le tirer de l'eau et le remettre dans sa position, sans qu'il songe à s'enfoncer. Il y a mieux encore, mais ceci demande un peu plus de temps et de patience. Chez moi, dans un bassin qui offre aux limnées toutes les conditions de la liberté et où elles se multiplient, j'en ai familiarisé à ce point que je pouvais les tirer du fond, puis, qu'ayant saupoudré de mie de pain le bord de leur coquille, et les soutenant un instant à la surface du liquide, je les voyais sortir de leur hélice pour happer la nourriture qu'elles savaient évidemment leur être préparée.

Pour moi, je ne douterai jamais que les limnées ne comparent, ne raisonnent, ne réfléchissent, et qu'une vieille limnée n'en sache plus long qu'une jeune. J'ai la conviction qu'une amibe, qu'une monère même acquièrent de l'expérience, qu'elles deviennent, par exemple, plus adroites pour atteindre leur proie ou pour éviter de devenir proie à tour.

On me dira : Le mécanisme est différent; faut-il s'étonner si le produit est différent? un tournebroche peut-il faire le même travail qu'un métier Jacquart? D'accord ; mais l'un non plus que

l'autre ne créent ni le mouvement ni la matière. Tous les mécanismes, les plus simples comme les plus compliqués, se bornent à incorporer, à fixer du mouvement dans une matière. Le métier Jacquart n'a d'autre office que de faire entrer dans l'arrangement des fils qu'on lui remet, l'impulsion que lui communique le tisseur.

Les organismes sont des espèces de mécanismes, je n'en disconviens pas ; mais, de leur côté, ils ne créent ni l'intelligence, ni la mémoire, ni la liberté. L'intelligence, la mémoire et la liberté ne sont pas des produits manufacturés ; elles constituent au contraire la matière du travail ; elles s'incorporent et se fixent dans les actions, dans les habitudes et dans les instincts. Une action, une habitude, un instinct, c'est de la liberté transformée par l'intelligence et la mémoire en immobilité ou en nécessité. L'intelligence, la mémoire, la liberté ne sont donc pas des fleurs qui ne s'épanouiraient que chez l'homme. Le croire, c'est confondre la cause avec l'effet, la matière première avec l'ouvrage achevé. Et sous quelle forme palpable et tangible se retrouvent les actes, les habitudes, les instincts? Ils se retrouvent dans l'organisme, dans le mécanisme lui-même, sous la forme d'un autre arrangement de ses parties, arrangement plus ou moins avantageux, de produits nouveaux plus ou moins utiles. L'organisme, en tant source que mécanisme, est donc sa propre œuvre. Pour parler d'une manière plus précise, sa modification actuelle, perfectionnement ou détérioration, est le produit d'actes de volonté et d'intelligence passés. Au demeurant, tout mécanisme n'est-il pas l'œuvre de l'intelligence? Quand l'homme traverse les mers sur des vaisseaux qui s'emparent du vent ou dans lesquels il a emprisonné la vapeur, ne fait-il pas en grand ce que la frigane fait en petit, elle qui, dans le lit des ruisseaux, se fabrique, au moyen de grains de sable, de coquilles vides ou pleines, de fragments de végétaux, un esquif dont elle est à la fois le capitaine et le passager? A l'instar de l'homme, elle se construit avec son intelligence une machine à son usage.

Intelligence, raison, conscience, mémoire, volonté, liberté, ce sont là toutes facultés appartenant essentiellement aux animaux. Les divers organismes sensibles ne sont pas des *composés* différents, et, par conséquent, leurs propriétés ne sont pas différentes ; un organisme supérieur n'est pas d'une autre nature qu'un organisme inférieur. En pareille matière, les comparaisons et les métaphores tirées de la chimie, bien loin de guider l'esprit, ne servent qu'à l'égarer.

Un organisme est, en général, une association, une agrégation d'organismes ; mais l'agrégation peut être plus ou moins complexe, l'association plus ou moins savante, l'atelier plus ou moins nombreux, la division du travail poussée plus ou moins loin. Naguère,

celui qui voulait se procurer une bonne pièce mécanique, une montre, un pistolet, devait s'adresser à un ouvrier habile. Aujourd'hui, avec une collection d'habiletés médiocres, mais particularisées, on obtient des ouvrages de la dernière perfection. Y a-t-il donc dans les immenses usines modernes d'autres éléments intelligents que dans les petites fabriques du temps passé? Nullement. Il n'y a qu'un aménagement plus économique des forces et des aptitudes individuelles. Lorsque, dans un musée, on s'arrête devant les grossiers ustensiles des peuples préhistoriques, on entend parfois les visiteurs s'écrier : Quels pauvres artisans! Et pourtant, si Watt lui-même avait dû fabriquer une hache en silex sans autre instrument que des cailloux, il n'eût probablement mis au jour qu'un outil des plus imparfaits. Si l'on veut recourir à des comparaisons, il ne faut pas s'adresser à la chimie, mais à la mécanique. Une horloge et un moulin à vapeur sont des appareils différents, sans doute, si l'on considère les pièces qui y entrent et le but de leur construction; mais l'une et l'autre sont des machines, et des machines semblables, en ce sens que toutes deux empruntent du mouvement à la nature extérieure, pour faire mouvoir là des aiguilles sur un cadran, là une meule sur une autre. Et, en poussant l'analyse jusqu'au bout, on retrouverait chez l'une et chez l'autre le principe du marteau.

Je me résume. Contrairement à l'opinion de Lewes et de bien d'autres penseurs, je crois que, partout où il y a sensibilité animale, il y a intelligence, mémoire et liberté, et qu'ainsi l'on peut passer par degrés imperceptibles du mollusque à l'homme.

Est-ce à dire qu'il y ait la même continuité entre le monde inorganique et le monde organisé? Ceci est une autre question, tout aussi grave, mais plus épineuse, et je souscris sans réserve à la critique que Lewes dirige contre Nägeli. Il faut se défier de l'anthropomorphisme. On peut certainement établir un rapprochement entre l'homme et le mollusque, et néanmoins refuser aux molécules d'un cristal la propriété de jouir ou de souffrir. C'est ici, à mon sens, que l'on peut chercher dans la *composition* des substances le principe de la distinction.

Il ne manque pas d'esprits, et des plus éminents, qui soutiennent qu'il y a de l'analogie entre un être vivant et un cristal. Pour M. Hæckel, la substance d'une monère est homogène, les molécules en sont équivalentes, elles possèdent les mêmes propriétés, sont aptes à remplir les mêmes fonctions ; physiquement, chimiquement, physiologiquement, chaque partie est l'image du tout. — Il y a ici une véritable confusion. L'homogénéité du cristal est effective; l'homogénéité de la monère est idéale. Je veux bien qu'au point de vue de la

puissance, c'est-à-dire de la faculté du devenir, les molécules d'une monère soient semblables. Mais, dans l'actualité, elles sont différentes et hétérogènes. La portion de la monère qui perçoit n'est pas, dans le moment où elle perçoit, identique à la portion qui digère ou à celle qui sécrète. En réalité, prise à un moment donné, la monère, elle aussi, est un atelier où chaque molécule accomplit une fonction déterminée. Seulement, à la différence des organismes plus développés, chacune d'entre elles est apte à tout faire, et elle fait tout gauchement. C'est un établissement où les ouvriers changent continuellement de besogne. La monère est homogène dans le même sens qu'on peut dire d'une fourmilière qu'elle est homogène, parce que toutes les fourmis se valent. Mais, prise à n'importe quel moment, la fourmilière nous offre l'image de la diversité. De ces fourmis, les unes bâtissent, d'autres fourragent, d'autres soignent les nymphes. Dans une organisation plus avancée, ces différents offices seront confiés à des nourricières à des guerrières à des maçonnes; mais ce sera toujours et quand même une fourmilière.

Maintenant, peut-on concevoir un passage graduel et insensible de l'état homogène, fixe, invariable, à cet état hétérogène, fluctuant, incessamment varié? Pour moi, je ne le conçois pas. J'admets sans peine que la matière inorganique puisse, sous l'action de forces non encore définies, prendre la structure organique; mais elle est l'un ou l'autre. C'est ainsi que les corps qui cristallisent dans deux systèmes différents ne présentent jamais un état cristallin de transition. Soumis à certaines actions, ils passent brusquement, mais mystérieusement, d'un système à l'autre. C'est ainsi encore que le mouvement est mouvement, ou d'oscillation, ou de translation.

Par conséquent, provisoirement et jusqu'à plus ample connaissance, Lewes a raison de se défier de la loi de continuité et de s'en tenir à la séparation vulgaire du monde organique et du monde inorganique, et, subsidiairement, du monde sensible et du monde insensible. Je reviens à son livre.

Qu'est-ce que la sensibilité? en quoi consiste-t-elle? Impossible de répondre à cette question. Sensibilité est un terme abstrait, symbole de phénomènes concrets et multiples. Il y a évidemment une certaine conformité entre notre propre manière de sentir et celle de nos semblables, et même celle des animaux supérieurs. Il y a sans doute encore une certaine analogie à cet égard entre les animaux doués d'un système nerveux, parce que similitude dans la composition des tissus implique similitude dans les fonctions; enfin le protoplasme, qui sert partout de base commune à la substance animale, est cause que tous les animaux ont en commun un

certain ordre de manifestations; mais de là il résulte évidemment que, pour chaque espèce au moins, et même pour chaque individu, le mot sensibilité revêt une signification spéciale. Quelle ressemblance y a-t-il entre une sensation de couleur et une sensation de bruit? Voilà ce que peut produire la différence dans l'organisation des tissus. Pouvons-nous, après cela, identifier la sensibilité d'un mollusque et celle de l'homme?

Ces réflexions de Lewes sont judicieuses. Cependant, peut-être l'attention qu'il attache aux différences lui fait-elle trop méconnaître l'importance des analogies. S'il avait pu lire le beau livre de M. Grant-Allen sur *Le sens des couleurs*, s'il avait, à la suite de cet auteur, réfléchi sur ce fait que nous partageons certains goûts, par exemple le goût pour le sucre, avec les animaux les plus divers et les plus infimes, peut-être eût-il mis quelque restriction à des assertions trop générales et trop absolues.

Quoi qu'il en soit, de l'étude et de la comparaison des faits sensibles concrets, Lewes tire les deux lois de la sensibilité, qu'il formule de la manière suivante :

1° Chaque onde impulsive (provenant d'une stimulation extérieure) s'irradie et se propage à travers le système.

2° Chaque impulsion se restreint, et par là un groupement se forme.

Ce qui veut dire que chaque excitation du dehors affecte tout l'organisme et non une partie de l'organisme, et que, d'un autre côté, comme elle suit les lignes de moindre résistance, l'organisme s'adapte au stimulus et se met en état de lui répondre avec le moins d'effort.

Ces lois, ne l'oublions pas, sont tout abstraites, comme cette loi mécanique qui veut que le mouvement se fasse en ligne droite.

L'unité de l'organisme, voilà où Lewes veut en venir, et ce qu'il ne perdra jamais de vue dans sa lutte contre les physiologistes.

Au début de son existence, l'être vivant n'a pour ainsi dire pas d'organisation. Il est la simplicité même. Chaque partie du corps est sensible au contact, à la chaleur, à la lumière; chaque partie peut fuir, saisir, digérer, excréter. Avec le temps, les fonctions diverses se confinent de préférence dans des endroits déterminés, qui dès lors deviennent des organes; les mouvements généraux se restreignent et se coordonnent; les impressions s'intègrent en sensations, les sensations en perceptions, les perceptions en conceptions. La sensation, par conséquent, n'est possible que par l'organe. Mais ce progrès indéfini n'aboutit jamais à transformer l'organisme en un mécanisme défini. Dans le mécanisme, chaque partie a un rôle déterminé,

invariable et indépendant du tout, en ce sens que son existence et sa fonction sont possibles en dehors du tout. Le spiral d'une montre reste identique à lui-même en dedans ou en dehors de la montre. L'organisme est un mécanisme fluctuant. Un grain de tabac en contact avec la muqueuse nasale imprimera au corps de violents soubresauts, tandis qu'on pourra gratter, pincer, couper les nerfs olfactifs sans causer de secousse. C'est cette fluctuation qui rend possibles l'éducation et le progrès. Les lignes d'activité nerveuse ont entre elles mille ramifications, héritées ou acquises, d'origine normale ou pathologique. Les dispositions acquises sont les résidus et les habitudes.

Les mêmes stimulants n'agissent pas de la même manière sur tous les individus, ni sur le même individu à deux instants différents de sa vie. C'est assez dire que l'unité de l'organisme n'est autre chose que le consensus, la coordination momentanée des organes. Chacun d'eux est nécessaire au tout. L'un d'eux peut avoir une position prépondérante; mais aucune fonction exclusive ne lui est assignée. Le cerveau, par exemple, est-il l'organe de la pensée? Nullement. L'intégrité du système nerveux est indispensable à la manifestation de l'esprit. Les hémisphères jouent un rôle important dans la stimulation et la régularisation de l'action des centres inférieurs; mais aller au delà, c'est se lancer dans de pures hypothèses que des faits viennent continuellement contredire. Bien que les organes des sens soient, à certains égards, indépendants l'un de l'autre, — on peut devenir aveugle sans devenir sourd; — ils n'ont cependant de fonction que dans et par l'organisme; ce n'est pas l'œil qui voit, mais nous voyons avec les yeux. La réaction centrale est tellement nécessaire qu'elle peut se produire sans l'action directe de l'organe et même en son absence. Ceux qui ont vu, devenus aveugles, ont des perceptions visuelles de formes et de couleurs. De plus, les diverses activités se mêlent et s'entrelacent : l'œil guide la main, l'oreille guide l'organe vocal.

Cette unité des faits concrets d'affection sensible a son expression abstraite dans le sensorium, de même que l'esprit est l'expression abstraite de tous les faits de coordination. Le sensorium est le tout qui réagit sur la stimulation de n'importe quelle portion particulière de ce tout. Il ne faut donc pas lui assigner de siège. Il est dans l'organisme entier. Aux parties périphériques du système nerveux, l'office de la stimulation; aux portions centrales, celui de la réaction; et stimulation et réaction forment ensemble une fonction unique. L'oublier, c'est rendre inexplicable l'action de l'esprit sur le corps.

Il ressort de là que les distinctions faites par l'école entre la pensée

et la sensation sont artificielles. C'est le même sensorium qui est la source de l'une et de l'autre. Les actes intelligents et les actes instinctifs sont aussi de même nature. La seule différence, c'est que, dans les actes intelligents, entre l'action primaire et l'action finale s'interposent des résidus d'une expérience plus large, tels que les idées de devoir, de danger, de convenance, de plaisir. C'est ainsi que l'on voit le chien dédaigner la nourriture que son maître ne lui a pas présentée. L'homme ivre ou l'insensé méconnaît ces intermédiaires.

Si nous passons aux actes réflexes, les mêmes considérations nous interdisent d'y voir simplement des actes physiques et mécaniques; ou alors, nous brisons l'unité de la vie interne, c'est-à-dire des manifestations du sensorium. Ils sont inconscients, dit-on. Qu'est-ce que cela prouve? La conscience passe insensiblement à l'inconscience; les actes ne peuvent pour cela changer de caractère. Et, réciproquement, ces phénomènes, prétendus physiques, ont une action déterminante parfois bien considérable, sur la direction et la couleur de nos pensées. Qui ne sait les effets produits par un foie congestionné? Et, en thèse générale, on peut dire que les troubles de l'intelligence sont primitivement dus à des troubles corporels obscurs. Sans invoquer les faits pathologiques, que de sophismes un désir parvient souvent à nous inspirer! Il y a mieux, même dans les sciences d'observation, que de fois une idée préconçue égare nos sens, nous fait voir ce qui n'existe pas et nous rend aveugles pour ce qui existe!

Les activités des sens, bien qu'impliquant toujours un mélange variable d'activités intellectuelles et volitionnelles, qu'on ne pourrait éliminer sans détruire le phénomène, sont principalement affectives. Outre les lois générales de la sensibilité, il faut noter certaines lois dérivées qui se mettent de plus en plus en évidence à mesure que l'organisme se développe.

En premier lieu, la loi de l'adaptation. Les substances organiques, variant quand les conditions varient, vont se différenciant et s'individualisant sans cesse. Cette tendance, si elle n'était pas renfermée dans certaines bornes, aboutirait à la destruction de l'unité. Mais l'unité se conserve et s'accentue même davantage par *la lutte des tissus pour l'existence*, qui établit entre les parties une étroite solidarité. Ainsi chaque partie est un pouvoir nouveau qui rehausse le pouvoir du tout et, en revanche, est rehaussé par lui.

Vient ensuite la loi de l'intérêt, en vertu de laquelle nous ne voyons que ce qui nous intéresse ou nous a intéressés, c'est-à-dire ce qui est suffisamment en conformité avec nos expériences intérieures pour être incorporé avec elles.

Puis la préperception. D'où vient qu'un léger bruit pourra exciter vivement notre attention, tandis que des bruits beaucoup plus forts nous laissent indifférents? C'est qu'il réveillera en nous des expériences passées. Toute modification du sensorium est une source de modifications nouvelles. C'est grâce aux résidus que les anciennes perceptions sont reconnues et que les nouvelles sont connues, ce qui revient à dire que l'assimilation d'une idée présente suppose sa dissolution dans les idées passées.

Une autre forme de la loi de préperception est la loi d'orientation, par laquelle nous prenons connaissance du lieu où nous sommes. La faculté de nous orienter nous préserve d'être dupe de nos rêveries. Le doute concernant la réalité d'un événement ou d'un personnage est résolu par le replacement de cet événement ou de ce personnage dans un tableau ou dans une série.

Mais la loi fondamentale des phénomènes de l'esprit est la reproduction. On sait que chaque état mental peut être reproduit quand les conditions de sa production sont renouvelées en tout ou en partie.

Dernièrement, dans cette même *Revue*, j'ai traité longuement de la mémoire [1]. Mon manuscrit était achevé, envoyé, imprimé, que je n'avais pas eu même le temps de feuilleter l'ouvrage de Lewes. Or je constate des coïncidences singulières. Il y a telle de mes pages que je croirais écrite par lui. Une année avant sa mort, en m'adressant son livre sur la *Base physique de l'esprit*, il me faisait l'honneur de reconnaître une grande analogie dans la manière dont lui et moi comprenions les questions philosophiques, et de me demander de critiquer les vues nouvelles qu'il émettait dans ce volume. C'était presque attendre de moi que je dirigeasse ma critique contre moi-même. Aujourd'hui, le regret que sa mort prématurée a causé chez tous les hommes de science, est avivé en moi par l'idée qu'il eût consenti à faire passer par le crible de son esprit perspicace les quelques idées neuves que j'ai exposées sur la mémoire et qui viennent, pour ainsi dire, compléter les siennes. Ces idées sont le principe de la fixation de la force, c'est-à-dire son passage de l'état transformable à l'état intransformable, celui de son accumulation dans les substances organisées, la théorie du rôle que la périphérie sensible joue dans cette fixation et cette accumulation. Fausses ou justes, elles répondent aux questions que l'exposé de Lewes soulève : Pourquoi une modification de structure survit au changement moléculaire causé par une impression? pourquoi ce changement persiste

1. Nos de février et d'avril 1880.

à travers le renouvellement de substance amené par la nutrition [1]? pourquoi l'espèce profite des expériences des individus? comment et pourquoi les idées s'associent par groupes séparés, mais en corrélation plus ou moins étroites les uns avec les autres? Ces problèmes sont obscurs et délicats. Aux solutions ordinaires je n'adresserai qu'un seul reproche : c'est qu'elles font servir l'inconnu à expliquer ce qui est en question. Lewes, à cet égard, sort des sentiers battus. C'est ainsi que, pour expliquer l'association des images qui se produisent en même temps, il fait remarquer qu'elles ont en commun leur connexion avec une même escorte de procès nerveux. Il y a bien là une espèce de cercle vicieux; mais, somme toute, c'est une explication qui a quelque chose de plausible.

Lewes se plaît aussi à analyser quelques faits personnels d'étranges associations d'idées. J'en ai relaté d'analogues dans mon travail sur les rêves. Je n'y insisterai donc pas, je n'ai pu cependant m'empêcher, en lisant ces pages, d'éprouver un sentiment profond et indéfinissable de tristesse. Il y parle de ses lectures, de son enfant malade, de sa femme, des morceaux de piano qu'elle lui joue et qu'il aime à entendre; tout cela est si senti, si vivant, si présent, que l'on se surprend sans cesse oubliant qu'on a devant soi un ouvrage posthume; et alors on se met à répéter mentalement les vers immortels que les poètes de tous les temps ont consacrés à la Mort.

Dans le chapitre X, Lewes s'occupe de la conscience et de l'attention. C'est là aussi un sujet que j'ai traité dans mon travail sur *le sommeil et les rêves* [2]. Nous nous rencontrons dans nos critiques. Lewes est embarrassé par la multiplicité des acceptions du mot *conscience*. Quant à moi, je le bannirais volontiers du langage philosophique, quitte à le remplacer, dans certains cas, par l'expression *conscience du non-soi*. Nous ne nous accordons pas dans nos théories sur l'attention. Pour moi, l'attention est un sentiment qui accompagne l'effort, ou mieux, c'est le sentiment de l'effort; pour lui, c'est

1. C'est là un point sur lequel on passe généralement avec trop de légèreté. On convient que les molécules du cerveau, — comme toutes les molécules corporelles — sont dans un état perpétuel de renouvellement, et néanmoins la persistance des impressions n'en est pas altérée. Or ponrquoi ce renouvellement? parce que, dit-on, au bout d'un certain temps, les molécules sont inaptes à remplir leur office et doivent aussi être remplacées. Or de trois choses l'une : ou la molécule substituée est semblable à celle qu'elle remplace, et alors à quoi sert la substitution? ou elle ne lui ressemble pas; et dans ce cas, comment la remplace-t-elle? ou enfin elle lui ressemble, non en son état d'épuisement, mais au contraire en son état d'intégrité, c'est-à-dire quand l'impression était fraîche et vive; et comment a-t-elle pu acquérir cette qualité en dehors de l'organisme où elle entre?

2. Voir notamment les nos de décembre 1879 et d'avril 1880.

un réflexe volitionnel. Je vais exposer brièvement ses idées sur ce sujet.

Dans son sens le plus large, le mot conscience est synonyme de sensibilité, ou d'activité de l'organisme sensible. Cette faculté implique des activités de plusieurs sortes : les unes perçues, d'autres faiblement perçues, d'autres enfin entièrement et distinctement perçues. Dans son sens étroit, — et c'est celui qu'on lui donne le plus souvent en philosophie, — ce terme désigne un certain état *en relief* du phénomène sensible. C'est ainsi que la vision par la tache jaune est claire, distincte, lumineuse, et masque par sa présence les sensations plus obscures qui ont leur siège dans les zones environnantes de la rétine. Cependant si, par un acte de la volonté, on anéantit pour ainsi dire la vision distincte, on aperçoit nettement les objets qui affectent l'œil obliquement. La conscience n'est donc pas une particularité additionnelle, due à l'intervention d'un organe spécial, le cerveau par exemple, comme le veut l'école physiologique.

Lewes n'est pas partisan de ceux qui voient dans les mouvements réflexes des phénomènes physiques. Sur ce point, il combat M. Spencer. Une action ne cesse pas d'être vitale parce qu'elle devient automatique, ou d'être mentale parce qu'elle devient organisée. D'ailleurs, on peut acquérir la conscience des mouvements réflexes, d'un clignement d'yeux par exemple. Les actions logiques peuvent aussi devenir inconscientes ; ont-elles pour cela passé du domaine psychique dans le domaine physique? A-t-on toujours conscience de la mineure d'un raisonnement? D'un autre côté, l'inconscience n'est pas la même chose que l'absence de conscience. Une machine n'est pas inconsciente, non plus qu'un dogue n'est inhumain. Voir l'obscurité n'est pas la même chose qu'être aveugle. L'inconscience est un état relatif ; entre l'inconscience et la conscience vient se placer la sous-conscience. La raison de ces différences se trouve dans le degré plus ou moins marqué de l'attention.

Contrairement au langage vulgaire et à l'opinion de certains philosophes, l'attention n'est pas une faculté. Considérée par son côté actif, c'est un des phénomènes de la fonction réflexe ; par son côté sensible, c'est une mesure d'intensité. Elle est volontaire ou involontaire. Sous l'une comme sous l'autre forme, c'est une *mise au foyer* mentale ; par elle, la sensation passe de l'inconscience ou de la sous-conscience à la conscience. Peut-être appelle-t-elle le sang dans la partie sur laquelle elle se fixe ; mais une chose est certaine : c'est qu'aucun effort d'attention ne peut évoquer de sensation là où il n'y en a pas quelque vestige. Ainsi l'attention est un réflexe volitionnel. Diriger son attention, — dans les observations par exemple,

— c'est disposer ses organes pour recevoir au mieux l'action du stimulant. Aussi n'est-elle excitée et entretenue que par un stimulant. A mesure que l'expérience se développe, nous acquérons une plus grande capacité d'attention et, tout à la fois, une certaine incapacité à l'égard des sensations répétées et habituelles. Cette incapacité peut aussi provenir de ce qu'un stimulant plus puissant nous attire d'un autre côté. En tout état de cause, c'est en vertu de cette incapacité que beaucoup de phénomènes psychologiques passent inaperçus, et que nous transformons des changements internes en signes externes de la chose perçue. Car nous avons intérêt à connaître, non pas ce qui se passe en nous, mais ce qui se passe en dehors de nous.

Nous voici de cette façon amenés à nous occuper de la conscience de *soi*. Qu'est-ce que le moi? qu'est-ce que la personnalité?

Jusqu'à présent, nous avons considéré les changements survenant dans les organes des sens et dans le sensorium, comme des événements isolés. En réalité, nous le savons, les organes sont des différenciations de l'organisme. Bien que, sous le point de vue analytique, la respiration soit indépendante de la digestion, et la locomotion indépendante de l'une et de l'autre, au fond toutes trois sont des fonctions vitales. Il en est de même des actions mentales; elles ont une indépendance relative; mais elles sont, à l'égard les unes des autres, dans une interdépendance absolue. Psychologiquement, la personnalité correspond à ce que le centre de gravité est physiologiquement. Ce centre est un point nécessairement changeant; notre marche est une suite de chutes réglées par la position de ce centre. De même, chaque état psychologique est déterminé d'une manière obscure par ses relations avec l'état général. C'est sur ce fond commun, quoique changeant, que viennent se peindre les images particulières; et ce fond est le produit de l'intégration successive des impressions et des mouvements. Notre caractère individuel est le résultat de l'organisation de nos expériences passées. Ainsi définie, la personnalité appartient aux enfants et aux animaux aussi bien qu'aux hommes. Mais la conscience de soi proprement dite est une conception que l'homme seul obtient par la logique des signes.

Le champ sensoriel est soumis à un mouvement alternatif d'expansion et de restriction. Ce mouvement est normal (sommeil) ou anormal. Dans ce dernier cas se produit l'illusion de la double personnalité.

La conscience est un sentir sériel; en d'autres termes, une suite de sensations enchaînées. Cette suite est continue, bien que les termes en soient distincts. Comment dès lors peut-il y avoir deux états simultanés de conscience? Comment un fou peut-il se juger

fou et être ainsi à la fois dans le double état de raison et de déraison? Les physiologistes, entraînés par leurs recherches sur les localisations cérébrales et assignant des facultés différentes aux centres divers qu'ils découvrent, ne sont pas embarrassés d'expliquer la double personnalité par l'action de deux centres plus ou moins antagonistes, par exemple l'action non unifiée des deux hémisphères. Mais cette explication détruit l'unité de l'organisme, car il n'y a aucune raison de s'arrêter dans la voie des séparations. On peut rendre compte de ces faits et de tant d'autres par une rapide alternance. En réalité, on ne peut être attentif à deux choses à la fois : c'est là une contradiction dans les termes ; mais il peut sembler qu'on le soit [1]. Cette *alternation* est même du domaine de la vie ordinaire. On peut être triste sans savoir pourquoi, et espérer, bien qu'on sache pertinemment que l'espoir est vain et même absurde [2]. Et quand, accablé de sommeil, on s'efforce de rester éveillé, que de fois on est obligé de rattacher les bouts d'une méditation interrompue ! C'est ainsi qu'un individu peut se regarder comme double.

Ce sujet, qui vient d'être traité par M. Ribot dans son étude sur les altérations de la mémoire [3], me paraît trop peu développé dans l'ouvrage de Lewes pour que je me permette d'autre critique. Quoique l'idée de l'alternation soit juste en soi, et que, d'après l'auteur anglais, cette alternation découle même naturellement de ce fait que le centre de gravité psychique est quelque chose de naturellement mobile, le problème n'est cependant pas résolu. En effet il s'agit précisément d'expliquer comment ce centre de gravité mobile prend alternativement toujours les deux mêmes positions, sans toutefois qu'on puisse soutenir — vu que les positions de passage sont parfois insaisissables — que la personnalité soit double. En d'autres termes, je pense que le problème est plutôt du ressort de la physiologie que de la psychologie, bien qu'il soit et doive être posé par la psychologie.

1. On dit que César pouvait dicter quatre lettres à la fois. Mais il est à présumer que son attention passait rapidement d'une lettre à une autre. Je me suis observé à cet égard. J'ai la faculté, tout en travaillant, de suivre par exemple une conversation que l'on tient à coté de moi, et même d'y prendre part. Je pourrai sans peine copier correctement un texte difficile, ou écrire une lettre, tout en causant avec un ami. Or j'ai remarqué, qu'en réalité il y a une suite rapide d'interruptions et de renouements dans la double série de pensées. Cependant il peut se présenter des cas où l'attention peut-être continue et pourtant doublée. C'est quand elle est, si je puis ainsi dire, machinale d'un côté, intelligente de l'autre. Ainsi on peut compter ses pas tout en réfléchissant à autre chose. C'est ainsi encore que, dans les observatoires, l'astronome laisse errer sa pensée tout en suivant le tictac du pendule.

2. Combien de fois, dans mon enfance, ai-je relu Paul et Virginie, avec une espèce d'espoir que le dénouement du roman serait autre !

3. *Revue philosophique*, août 1880.

J. DELBŒUF.

(*A suivre.*)

LA RELIGION, LA PHILOSOPHIE

ET

LA SCIENCE

L'idée que nous nous faisons de la science nous dicte nos méthodes, et le choix de la méthode commande les conclusions. Si haut que nous remontions vers le moment où les hommes ont essayé de se comprendre eux-mêmes, nous voyons l'empirisme et le rationalisme se partager les esprits, sans que l'une de ces tendances ait jamais réussi à s'imposer entièrement par la suppression de l'autre. Ce phénomène constituerait à lui seul une présomption assez forte en faveur de l'idée que chacune d'elles renferme une part d'erreur et de vérité.

La philosophie moderne reproduit en les compliquant les oppositions déjà dessinées chez les Grecs. Pour les disciples de Descartes, fidèles à la méthode que leur maître avait préconisée plus encore qu'il ne l'avait suivie, l'esprit tire de son propre fonds la connaissance de tout ce qui peut être connu, ou du moins de tout ce qu'il importe de connaître. D'après ceux de Démocrite et de Bacon, il n'existe pas de force mentale particulière : la science n'est qu'un résultat, inexplicable à la vérité, du mouvement mécanique des particules matérielles, la conscience n'est qu'un lieu où tout ce qui se passe vient du dehors.

Cette dernière école domine la génération présente. Elle ne règne pas sans contestation : le pessimisme de Schopenhauer, tout en s'appuyant sur une base expérimentale aussi large que possible, continue la tradition de la métaphysique allemande en cherchant l'explication générale des phénomènes dans une hypothèse sur la nature de leur principe absolu ; le criticisme de M. Renouvier, qui maintient énergiquement l'idée de l'intervention du penseur dans la formation de sa pensée, suivant des lois immuables, a fini par attirer l'attention qu'il méritait. Le spiritualisme traditionnel se rajeunit et se complète. Néanmoins l'empirisme l'emporte ; il forme le courant principal de l'opinion, ses adversaires ne le combattent qu'en

lui faisant de larges emprunts, et son autorité s'affermit d'autant plus qu'il s'élargit lui-même et se modère, au moins dans ses conclusions. A des degrés divers, nous en subissons tous l'influence. Mais peut-être s'abuserait-on si l'on croyait pouvoir conclure de cet ascendant momentané à son triomphe définitif, car les grandes objections subsistent dans toute leur force, et l'histoire de la pensée nous montre des époques où l'empirisme semblait aussi puissant qu'aujourd'hui, sans qu'il ait conservé cette position d'une façon durable.

Quoi qu'il en soit d'un lointain avenir, l'empirisme moderne a déjà rendu de grands services ; il peut en rendre de plus grands encore à condition de rester fidèle aux exigences de sa propre méthode. Il nous semble qu'il ne l'a pas toujours fait. Nous voudrions le montrer dans un sujet dont on comprend aisément l'importance.

I

Auguste Comte, que l'évolutionisme continue avec de larges compléments et des corrections essentielles, a distingué trois phases dans le développement intellectuel de l'humanité. Suivant lui, naturellement, toutes les questions nous sont suggérées par l'action du monde extérieur sur nos organes. Rendre raison des phénomènes sensibles lui paraît l'éternel et l'unique problème. Au début de la réflexion l'homme transporte à toute existence la notion qu'il s'est faite de lui-même. Il s'explique les phénomènes extérieurs par l'action volontaire d'êtres semblables à lui ; l'école positiviste désigne sous le nom de fétichisme cette personnification universelle des causes naturelles, et trouve un reste de fétichisme dans toutes les opinions où une volonté personnelle autre que celle de nos semblables joue un rôle quelconque dans l'univers.

M. Spencer n'admet point cette tendance de l'homme à se projeter au dehors, qui semble en effet peu compatible avec la thèse fondamentale suivant laquelle il ne tirerait rien de lui-même. Suivant ce maître contemporain, tous les cultes, sans exception, proviennent du culte des morts, ou plus exactement des revenants, produit lui-même d'une interprétation naïve du rêve et de l'ombre. Mais cette théorie n'a pas encore eu le temps de conquérir l'opinion ; malgré l'incontestable autorité de son inventeur, nous doutons fort qu'elle parvienne à remplacer celle de Turgot et de Comte. Lors même d'ailleurs que le culte de la nature ne serait pas absolument primitif, il n'en constituerait pas moins une phase importante, et la première connue, dans le développement des peuples qui sont arrivés à la civilisation.

Une nouvelle phase commence lorsque l'expérience continue de la régularité dans la succession des phénomènes et de l'empire que l'homme exerce sur quelques-uns d'entre eux ne permet plus de les attribuer tous indifféremment à l'action volontaire de forces personnelles. Alors l'esprit, toujours préoccupé de la conception des causes, en invente de nouvelles, qu'il doue de propriétés conçues exactement de manière à correspondre aux effets observés. Ce point de vue, qui statue derrière les phénomènes des forces ou une force capable de les produire, est désigné sous le nom de métaphysique. La métaphysique est ainsi une phase que l'intelligence doit nécessairement traverser au cours de son développement.

Cette condition de l'esprit n'est pas la dernière, car la métaphysique ne donne pas ce qu'on en espérait. Les causes invisibles des phénomènes qui composent l'expérience ne sauraient être déterminées avec certitude par aucune opération mentale. Dans ce domaine, il n'y a pas de démonstration, il n'y a pas d'évidence possible; toutes les suppositions toutes les fictions spéculatives sont également arbitraires. L'esprit, qui ne possède aucun moyen d'atteindre les causes, finit par comprendre que cette connaissance lui serait inutile, et borne son ambition à constater avec une exactitude croissante la nature exacte des phénomènes et les lois de leur enchaînement, en soumettant au calcul les données de l'expérience.

Alors la science positive, l'ère scientifique, l'ère définitive de l'humanité commence.

L'observation qui a donné naissance à cette théorie des trois états nous parait juste et féconde. Il n'y a sans doute rien d'absolument tranché dans leur succession; ils existent simultanément dans le même siècle, dans le même peuple, plus encore, dans le même esprit; mais il reste vrai que l'idéal de la science proprement dite se limite et se définit de la manière indiquée. Si le positivisme n'a pas déterminé sur ce point un progrès dans la conception que l'esprit se fait de son objet scientifique et de ses forces pour l'atteindre, du moins ne saurait-on lui refuser l'honneur de l'avoir enregistré. C'est un juste sujet de gloire.

Mais le positivisme ne s'en tient pas là; il parallélise, ou plutôt il identifie le fétichisme avec la religion, et l'état métaphysique avec la philosophie. Leur identification serait justifiée si l'on admettait la supposition dont elle procède, savoir que la religion, la philosophie et la science proprement dite n'ont en réalité qu'un seul et même objet : l'intelligence des phénomènes qui frappent nos sens. Mais cette opinion nous semble erronée, et pour s'en convaincre nous

croyons qu'il aurait suffi d'une application relativement facile de la méthode d'observation, sur laquelle le positivisme prétend se fonder.

La religion d'abord n'est pas une conception du monde, pour la simple raison que la religion n'est pas essentiellement un fait intellectuel. La religion est un ensemble indissoluble d'opinions, de sentiments et de pratiques où toutes nos énergies sont intéressées. Il serait aisé de s'en convaincre si l'on étudiait le phénomène non seulement dans sa périphérie, mais aussi dans son centre. Autre chose est une religion, autre chose la théorie de cette religion; on ne saurait comprendre en quoi la religion consiste qu'en observant la vie des hommes véritablement religieux et en s'efforçant de saisir les mobiles réels de leur activité. On se convaincrait alors que la religion, tout en impliquant certaines idées, est essentiellement une affaire pratique, qui consiste dans un effort, tantôt plus individuel, tantôt plus collectif, de l'homme pour se rattacher intimement au principe de son être tel qu'il le conçoit, et même sans qu'il s'en forme nécessairement une conception bien distincte.

Le positivisme, cherchant avec raison dans les formes les plus simples, les commencements, qui pour lui se confondent avec les principes, a essayé de faire voir que tous les penchants de notre nature surgissent de deux racines : l'appétit pour les aliments, première forme de l'égoïsme, et l'appétit sexuel, source de la bienveillance. M. A. Fouillée fait observer que le second terme de l'opposition n'est pas formulé d'une manière assez générale. C'est du besoin de reproduction qu'il aurait fallu parler, car cette fonction, inséparable de la vie, n'attend pas la différence des sexes pour entrer en jeu. La correction nous semble heureuse à plus d'un égard. En dehors de la prêtrise, qui peut n'être qu'un métier, le désir de donner à leur existence le maximum d'utilité dont elle est susceptible décide queques personnes au célibat. A première vue, on s'étonne de voir chercher dans un besoin le motif qui nous interdit de le satisfaire. Cependant, à l'aide d'un appareil très simple, on utilise la pente d'un ruisseau pour faire remonter une partie de l'eau qu'elle entraîne, et la morale empirique abonde en machines de ce genre-là. Se rendre utile est bien un moyen d'étendre et de prolonger sa vie.

A la prendre d'un peu haut, et toutes réserves faites sur la question de savoir si la finalité, bannie en général par l'école, ne reparaît pas dans le particulier, la déduction proposée nous semble donc bonne, au sens d'une généralisation plausible, qui groupe un grand nombre de faits conformément à l'hypothèse, et tend par suite à l'accréditer. S'il nous

était permis de traduire les faits énoncés dans la langue d'une philosophie psychologique, dont la réflexion du sujet sur lui-même fournit la base, nous dirions qu'il faut distinguer dans la volonté d'être, identique à l'être même, d'un côté la volonté d'être soi, l'affirmation de l'être au sens prochain individuel et fini, dont l'absorption des aliments serait la première manifestation la première forme et le premier symbole, de l'autre l'affirmation de l'être au sens général, le déploiement, l'expansion de soi-même, qui du besoin de reproduction s'élève à l'amour des enfants, de la tribu, de la nation, de l'humanité, et se traduit dans tous les actes de bienveillance et de dévouement. Nous constaterions sans doute ici que la nécessité de distinguer la raison de la nature est aussi manifeste que l'impossibilité de les séparer; nous revendiquerions la liberté, dont l'absence rend tout confus, car, si la charité produit parfois la continence, nous voyons plus souvent, et sous des formes variées, la fougue du désir s'unir à la perfection de l'égoïsme, et l'amour vulgaire ne paraît pas autre chose, à tout prendre, qu'une espèce de consommation.

Mais ce n'est pas là ce qui nous importe : louche ou limpide, en remontant au point de départ, l'observation, nous reconnaîtrons aisément que cette division des penchants n'est pas complète. Au nom de l'observation, au nom de l'histoire, sans nous croire tenu de reculer au delà de l'humanité, nous revendiquons la place d'une troisième tendance, d'une troisième direction de la volonté d'être, distincte des deux précédentes, inséparable des deux précédentes et non moins essentielle. A l'affirmation de soi dans le présent, dans la sensation, dans l'existence immédiate, à l'affirmation de soi dans un autre soi-même, dans l'espèce, dans le monde et dans l'avenir, nous demandons qu'on associe l'affirmation de soi-même dans son passé, dans sa source, dans son principe. Le respect filial, porté si loin dans l'antiquité, le culte des ancêtres, si ancien, si universel, si vivace, le respect de nos origines et de nos souvenirs, tout cela provient de la même source et s'exprime par le même nom, *pietas* Ce sont les premières manifestations affectives du besoin qui pousse l'intelligence à la recherche des causes. Ce penchant ne peut guère se satisfaire immédiatement que par des actes symboliques ; mais il se mêle à notre activité tout entière, il aspire à la dominer, et bientôt il y réussit. La religion n'a pu devenir un moyen de gouvernement que parce qu'elle est essentielle à notre nature. C'est un besoin de notre nature d'identifier la cause suprême et le suprême idéal où nous cherchons la règle de notre vie. Il est aisé de décrier une moralité dont la crainte des punitions et l'espoir des récompenses forment le mobile; le sentiment religieux le plus intense

a tenté lui-même de répondre aux aspirations de la morale indépendante, les doctrines du salut gratuit et du pur amour n'ont pas d'autres fins; mais il est permis de se demander si la séparation artificielle des éléments constitutifs de l'être moral ne tend pas à l'affaiblissement des uns et des autres. Kant lui-même, si jaloux de la pureté du motif de nos actions, Kant, libre de toute affectation malgré sa pédanterie, *der ehrliche Kant*, dont la profondeur se confond avec sa probité, reconnaît hautement que la justice poétique est la réclamation de la conscience. Mais la morale peut être absolument désintéressée, sans se séparer de la religion. Aimer un objet, est le tenir pour aimable, et qu'est-ce qu'il y a d'aimable dans les êtres qui réclament le plus impérieusement les soins de la charité, dans les idiots, dans les malfaiteurs, dans les misérables, si l'on ne remonte pas à l'idée d'une identité foncière, d'une commune origine, d'un père commun? L'arbre qui déploie le plus largement ses branches, qui mûrit le mieux ses fruits et qui résiste au plus violent orage est celui qui fait descendre le plus bas ses racines. Vouloir son principe, se vouloir, s'établir dans son principe est pour l'être particulier, dérivé, une condition d'existence. L'intensité de ce vouloir donne la mesure de l'être lui-même. La religion ne caractérise pas plus une phase de notre développement qu'elle n'est l'expression d'une faculté particulière; elle nous comprend tout entier. C'est une flamme dont le prisme de l'analyse décompose les rayons : rayons calorifiques, la charité, — rayons lumineux, la poésie, l'art, la curiosité spéculative — rayons chimiques, féconds en combinaisons suaves, infectes, salutaires, foudroyantes. Source commune des grands biens et des grands maux, la religion n'est-elle pas la vie de la vie, et ne pensez-vous pas que, si l'on pouvait en achever l'évaporation, cette humanité, se desséchant dans la platitude inexprimable, céderait bientôt la place à des formes nouvelles? L'ancêtre de la religion dite naturelle, lord Herbert de Cherbury fait procéder toute l'activité humaine de l'instinct de conservation; mais suivant lui, la raison enseigne à l'individu qu'il ne saurait se conserver qu'en se rattachant à la source de son être. Les penseurs qui estiment pouvoir mettre le néant au point de départ d'une évolution n'admettront pas de nécessité pareille; mais, accidentel ou nécessaire (et, pour la plupart d'entre eux tout est nécessaire), ils restent devant le fait de la religion, qu'on éliminera peut-être en s'expliquant, mais qu'il faut expliquer, qu'il faut d'abord constater, qu'il faut embrasser dans son ensemble et dépeindre fidèlement.

Quant à la philosophie, elle est sans doute un travail de la pensée; mais ce travail n'a point exclusivement, n'a pas même toujours essentiellement pour objet l'intelligence du monde extérieur. Si l'esprit philosophique cherche à comprendre le monde, c'est surtout parce qu'il en a besoin pour se comprendre lui-même. Il cherche à se saisir dans les racines de son être, qui plongent au delà des limites où s'arrêtent l'observation et la réflexion. La philosophie ne saurait se substituer à la religion, car elle n'est elle-même qu'un effort pour saisir par la pensée l'objet de la religion. La conscience d'une religion, telle serait, à notre sens, la vraie définition d'une philosophie, à la prendre du moins, conformément aux indications de la véritable méthode empirique, dans les types les plus purs et les plus complets que nous en offre l'histoire de la pensée, quelle que soit d'ailleurs l'opinion qu'on se fasse de la valeur de ces tentatives et de leurs chances de succès.

L'existence du matérialisme ne doit pas être opposée à notre définition. Le matérialisme lui-même se fonde sur une religion dans la mesure où il constitue une philosophie. Lui aussi prétend remonter au principe de notre être. Pour lui comme pour toute philosophie, il s'agit de réconcilier la réalité avec l'idéal, et le moyen qu'il emploie à cet effet, c'est la suppression de l'idéal. Quand, pour serrer de plus près le phénomène, il veut s'élever plus haut (ce qui suppose un plus haut), comme il s'y essaye aujourd'hui sous diverses formes, il abandonne la source de son inspiration, tout en conservant le dogme et la méthode que cette inspiration a suggérés. Il est en voie de transformation, d'évolution, si l'on veut, mais d'une évolution particulière, dont le terme logique est la négation de son point de départ.

Ainsi la religion, la philosophie et la science ne sont point trois procédés d'inégale valeur pour atteindre à la solution du même problème, elles ont chacune au contraire leur problème et leur objet distincts.

II

Pour entendre le sens que nous donnons au mot philosophie, il faudrait comprendre celui de religion. Nous avons essayé de le définir, mais peut-être n'en trouvera-t-on pas l'explication suffisamment claire. Effectivement, il est assez difficile d'expliquer un mot sans s'appuyer sur certaines suppositions préalables qui ne sont pas communes à tous les lecteurs. En outre, le fait lui-même est très complexe. Chacun le prend du côté qui lui convient; c'est pourquoi les

définitions d'une chose qui semblerait devoir être connue de tout le monde sont en réalité si divergentes. Suivant les positivistes, la religion serait une première conception du monde, un état particulier de l'intelligence. Un littérateur très spirituel, très sincère et d'intentions excellentes, M. Mathieu Arnold n'y voit autre chose que la morale, une direction de la volonté, et les moyens de l'affermir. Une école plus nombreuse, fort ancienne, dont l'*Imitation de Jésus-Christ* est peut-être le monument ensemble le plus pur et le plus populaire, et que Schleiermacher a tenté de rajeunir sur l'antique base du panthéisme, fait de la religion une pure affaire de sentiment. Comment s'expliquer des conceptions si différentes d'un même fait, et d'un fait qui tient dans le monde une telle place, si l'on n'admet pas en lui quelque chose qui répond à chacune d'elles?

Pensée, sentiment, volonté, telles sont les principales classes où se groupent les faits de conscience. Leurs distinctions subsistent, même après qu'on a reconnu que la pensée, le sentiment et la volonté entrent toujours simultanément comme parties intégrantes dans une période quelconque de notre activité concrète. Ces phénomènes supposent en nous la capacité de les produire. Quelle que soit la valeur des systèmes suivant lesquels le moi n'est qu'une concentration d'éléments provenant du dehors, et les actes spontanés en apparence, des réactions mécaniques, le point de vue subjectif de la conscience immédiate subsistera toujours dans la pratique; la personne se reconnaîtra toujours comme telle, et distinguera toujours en elle-même une pluralité de facultés. L'abus qu'on a fait quelquefois de ce dernier mot en prêtant aux facultés une sorte d'existence indépendante et de quasi-personnalité ne suffit pas pour en proscrire l'usage, indispensable lorsqu'on veut rendre compte, dans une langue intelligible, de phénomènes d'une certaine complexité. Comment éviter de dire, par exemple, que la science est essentiellement une œuvre de l'intelligence, lors même que le travail intellectuel est toujours accompagné de plaisir et de peine, et qu'il exige une intervention puissante de la volonté? Comment ne pas reconnaître que les beaux-arts ont pour objet essentiel de nous procurer des jouissances et correspondent par ce but à notre vie de sentiment; tandis que dans la production poétique, qui implique assurément le travail, c'est-à-dire l'action volontaire de la pensée et des organes, l'artiste véritable manifeste sa vie intérieure, c'est-à-dire que l'ensemble de ses facultés y entre en jeu sous la direction et dans l'intérêt du sentiment?

Voilà déjà deux directions distinctes de la vie totale, dans l'une desquelles l'intelligence domine et cherche à se satisfaire, tandis que

dans l'autre le sentiment est ensemble le but et le principe directeur. Mais le choix entre ces genres d'activité, la part respective attribuée à chacune d'elles, l'établissement d'une règle de la vie en général, sont évidemment des déterminations volontaires, et dans les rapports des hommes entre eux, dans la vie sociale, c'est la volonté qui domine. Son idéal est d'obéir aux directions de l'intelligence, mais il ne suffit pas de connaître la règle ou de s'en faire une, il faut encore la force de l'observer. Le plus souvent sans doute, au témoignage intérieur que nous nous rendons, la valeur de notre conduite dépend moins de la connaissance du bien que de la fidélité à suivre la règle connue. Ici, le travail de l'intelligence porte moins sur la fixation du but à poursuivre que sur la découverte et sur le choix des moyens propres à l'atteindre. D'ailleurs, tout aboutit finalement à des résolutions, à des actes volontaires. On peut donc dire, avec une clarté suffisante, que la vie sociale est la propre sphère où la volonté se cultive et se déploie avec le concours de toutes les forces de l'âme.

Une certaine distinction de facultés dans l'esprit humain subsistera toujours ; et, même si l'on persiste un peu dans l'observation psychologique (sans se préoccuper avant le temps des rapports incontestables entre les phénomènes qu'elle étudie et les modifications qui se produisent dans nos organes), on ne tardera pas à constater des états de lutte intérieure, des sollicitations en sens contraire, des tensions plus ou moins violentes, qui impliquent nécessairement pour la conscience un jeu de forces opposées, de sorte que la pluralité des puissances intérieures ne saurait être toujours considérée comme une simple manière de parler, mais correspond à des faits bien réels. Il resterait, sans doute, à savoir si ces divisions réelles en un sens quelconque se confondent avec les divisions adoptées pour désigner les différentes classes de phénomènes concrets, ce que nous nous garderons bien d'affirmer.

Ne compliquons donc pas notre marche de l'examen de cette question, pour intéressante qu'elle puisse être; ne parlons plus de facutés; parlons de fonctions, par où nous entendons simplement des genres d'états et d'actions analogues de forme et de but. N'insistons pas trop non plus sur une triplicité de fonctions qui laisse fort à désirer, quoiqu'elle suffise à notre objet. Il est clair en effet que le sentiment et la pensée, qui sont deux modes de la conscience, se ressemblent plus entre eux qu'ils ne ressemblent à la volonté, dont les actes n'apparaissent à la conscience qu'après leur accomplissement. Il reste que nous voyons notre activité se partager en un certain nombre de directions différentes, dont aucune ne suffit à remplir la vie, et qui la laissent morcelée, même en se complétant

réciproquement. Nous sommes engagés tout entiers dans la recherche savante, mais sous la conduite et dans l'intérêt parfois trop exclusif de l'intelligence. La vie esthétique, la vie pratique ont également leurs tendances exclusives, qui font prédominer un élément sur les autres et menacent de rompre l'équilibre mental à son profit. Ainsi la pensée, le sentiment et la volonté, sans se séparer jamais, se consttiuent des sphères distinctes, où chacune possède la prédominance.

Mais au début de l'évolution individuelle, dans la vie élémentaire, instinctive, le sentiment, l'intelligence et la volonté restent confondus dans une unité indiscernable. Cette unité initiale ne doit-elle pas se retrouver au terme d'un développement normal? Il me le semble. L'évolution qui rend compte des phénomènes doit être elle-même intelligible. Il faut dès lors qu'elle ait un commencement et une fin, et que le commencement s'y reproduise dans la fin. L'évolution générale trouve son type dans l'évolution de l'individu, l'évolution psychique dans l'évolution corporelle. Ceci n'est, bien entendu, qu'une présomption, qui ne saurait s'imposer, mais qui peut servir à diriger l'observateur.

Eh bien, cette unité finale et suprême que la pensée réclame, l'expérience de la vie me la montre dans la religion pleinement réalisée. Cherchant à définir la religion d'une manière acceptable pour tout le monde, en l'embrassant dans toutes ses formes, nous dirons que la religion comprend les actes destinés à établir le rapport normal entre l'homme et Dieu. Le nom de Dieu désigne ici toute puissance autre que l'homme, dont l'homme craint ou espère quelque chose, et dont il ne peut ni calculer ni régler les effets. Etablir le rapport normal entre l'homme et Dieu sera, suivant le cas, le fonder, le restaurer, le conserver ou le rendre manifeste; les actes religieux seront individuels ou collectifs, extérieurs ou internes; la définition générale comprend toutes ces variétés.

Au point de vue historique et comme expression du fait, elle se justifie elle-même. Les religions sont les cultes mêmes; il n'est donc pas permis de les classer parmi les doctrines; les confondre avec la morale est moins admissible encore; pour beaucoup de peuples et d'individus qui attribuent une importance souveraine à la religion, celle-ci se résout en actes particuliers sans influence sur l'ensemble de la vie. Loin de chercher dans les dieux la règle de leur volonté, ils pensent les décider ou les contraindre à se faire les instruments de leurs passions.

Cependant, avec une notion de la divinité plus élevée, l'homme comprend qu'il ne s'agit pas de s'assujettir Dieu, mais de se soumettre à Dieu lui-même. Et pour arriver à l'intelligence du phénomène reli-

gieux dans son ensemble il importe au moins autant de l'étudier dans ses formes les plus élevées et les plus pures que dans les plus rudimentaires ou les plus dégradées. En observant les âmes vraiment religieuses des nations civilisées, nous y trouverons la réalisation de cette unité de la vie à laquelle il semble impossible de ne point aspirer lorsqu'on l'a conçue. Là, nous reconnaîtrons que la religion est vraiment la fonction centrale. Je l'appellerais la vie absolue si cette expression ne préjugeait pas la question de savoir jusqu'à quel point les aspirations religieuses correspondent à un objet réel.

Le but dernier de cet effort n'est rien moins que la parfaite communion de l'univers et de Dieu. Le moyen de l'atteindre est l'union morale des hommes entre eux, la pénétration réciproque des âmes dans la même pensée et dans le même amour. Le prosélytisme religieux, cause de tant de malheurs et de crimes, prend sa source au plus profond de notre être, dans le besoin de comprendre et d'être compris, dans le sentiment de l'unité humaine, qui n'est point sans doute une illusion, car la solidarité de fait qui nous enchaîne ne saurait résulter d'un accident : elle accuse évidemment notre essence.

Mais l'union morale des hommes entre eux est un idéal impossible et contradictoire avant que l'unité soit établie dans la personne même qui entreprend d'y travailler. Comme accomplissement de l'unité personnelle, la fonction religieuse relève naturellement de la psychologie.

La pensée a son objet, la vérité; le sentiment a son objet, le bonheur; la volonté a son objet, le bien; mais, dans l'esprit de ceux qui l'adorent, Dieu est ensemble la vérité, le bonheur et le bien, et dans l'activité de l'âme remplie de Dieu, la pensée, le sentiment et la volonté pratique se pénètrent en proportions égales, pour ainsi dire, et finissent par se confondre. « La forme caractéristique de cette activité, c'est la prière, qui est tout ensemble et simultanément contemplation de l'intelligence, émotion du cœur, résolution intérieure, enfin action directe, par la demande que nous adressons, avec l'espoir d'être entendu. Ainsi la vie instinctive, où la pensée, le sentiment et la volonté ne se distinguent point, se retrouve dans la vie suprême, le germe dans le fruit mûr. L'exercice le plus parfait de notre âme tout entière est la prière de l'enfant. Cette pénétration réciproque de toutes les puissances de notre être se retrouve dans tous les actes véritablement religieux [1]. »

1. Secrétan. *Précis de philosophie*, p. 289.

Si la religion parfaite est un idéal, comme tous les objets dont s'occupe la philosophie, les traits de cet idéal sont impliqués dans les jugements que nous suggère l'expérience. Nous ne rencontrerons pas tous dans cette vie un modèle de vie religieuse à la fois intense et parfaitement équilibré; mais la prépondérance marquée d'un élément particulier quelconque s'y fera toujours sentir comme un défaut. Il y a une religion de l'intelligence, suivant laquelle le moyen unique et suffisant de plaire à Dieu consiste dans un ensemble d'opinions sur la nature et sur l'œuvre divines, religion sèche, stérile, sans vie et sans intimité, foncièrement intolérante. Il y a une religion de sentiment, pour qui la valeur d'un homme ne se mesure pas au bien qu'il fait, mais aux émotions qu'il éprouve, qui juge de la vérité des doctrines par la satisfaction qu'elles procurent, et dont la tendance finale est d'affranchir l'homme de tous ses devoirs. Il y a des religions d'œuvres et de pratiques, où la volonté domine, tantôt œuvres de bienfaisance et de propagande, tantôt rites symboliques, accomplis comme un service agréable à Dieu par eux-mêmes, sans que ceux qui les observent y attachent un sens bien précis. Ces deux types, opposés l'un à l'autre en quelque manière, et que nous sommes bien loin de considérer comme d'égale valeur, ont ceci de commun qu'ils déterminent les actes extérieurs sans modifier les dispositions intimes. C'est encore une religion imparfaite. Quoiqu'il soit peut-être impossible que telle ou telle fonction particulière ne tende pas à prévaloir dans la religion d'un temps, d'un esprit donnés, l'idée religieuse est en souffrance; elle est compromise du moment où cette supériorité devient exclusive. La religion d'un homme est donc un effort de son être tout entier pour se rattacher au principe dont il procède ou dont il croit procéder. C'est là, nous le répétons, une vérité d'expérience. Il n'est pas loisible à chacun d'observer en lui-même le fonctionnement de cette activité. Toutes les puissances de l'esprit humain ne sont pas discernables dans un individu quelconque. Tous ne sont pas aptes à devenir poètes ni géomètres, et nul n'y parvient sans cultiver ses dispositions naturelles : le calcul et la poésie n'appartiennent pas moins à cette humanité dont la religion, suivant un anthropologiste éminent, formerait le trait caractéristique. Personne ne comprend parfaitement la musique s'il n'est musicien, mais le simple auditeur s'en fait pourtant une idée qui n'est pas absolument sans valeur; seulement il faut pour cela qu'il ait entendu de vraie musique, qu'il en ait entendu souvent, et qu'elle ne lui répugne pas. De même, on peut étudier la religion chez un autre, pourvu qu'elle y soit; mais on ne l'entend pas comme la musique : il faut la sentir. La réceptivité s'étend plus loin que l'activité spontanée. Je ne puis m'empêcher de

croire qu'il y a au fond de tout homme un écho pour tout ce qui est humain. Mais, pour réussir, il faudrait observer comme si la chose en valait la peine. La méthode empirique ne tolère ni parti pris ni dédain contre les faits, et la science n'a point de haine. En cherchant avec quelque attention, peut-être avec quelque patience, chacun finirait par rencontrer de vivants exemplaires qui répondraient suffisamment à l'idée d'un homme religieux ou, si l'on peut risquer le mot, de la piété. Dans nos villes populeuses, on y parviendra, en suivant les traces de leurs bienfaits. Il ne suffirait pas d'observer une activité extérieure, qui comporte des explications diverses, ni d'analyser un langage dépourvu peut-être d'originalité ; il faudrait étudier l'homme religieux d'assez près pour constater quels sont les mobiles de sa conduite et ce qui occupe habituellement son esprit. Toute notre information n'a pas d'autre source. Les documents écrits n'ont pas une puissance de conviction égale au contact immédiat de la vie ; néanmoins, en les analysant sans parti pris, même avec quelque sympathie, comme le faisait Sainte-Beuve, par exemple, de 1830 à 1836, on arriverait à se faire une idée de ce qu'étaient une sainte Térèse, un Vincent de Paule, un Pascal, un Fénelon, un Francke, un Zinzendorf, un Wesley, un Luther. Pour définir la religion, il n'y a certainement pas de méthode qui dispense d'observer et de comparer les sujets vraiment religieux.

Et la chose, après tout, en vaut bien la peine. Quels que soient nos appréciations personnelles, nos préférences, nos augures, nous ne parviendrons pas à diminuer sensiblement la place que la religion tient dans l'histoire. Quels savants, quels politiques, quels capitaines ont exercé sur la suite des événements une influence comparable à celle de Paul de Tarse ou de Martin Luther ? On n'y met rien du sien, on laisse la porte ouverte à toutes les explications, on s'en tient au fait apparent, matériel, on reste volontairement dans le plus commun des lieux communs lorsqu'on dit qu'il n'y a pas de noms dans l'histoire aussi grands que ceux de Jésus et de Mahomet, aussi grands de fait, c'est-à-dire aussi éclatants, aussi retentissants, aussi souvent répétés. Et si l'on parcourt du regard la surface de notre petit globe, si l'on voit quels sont les peuples dominants dans l'histoire contemporaine et quelle place occupe la religion dans ces peuples, on s'avouera que Jésus, qui n'a pas écrit, qui n'a pas commandé de troupes, l'emporte encore sur Mahomet. Que Jésus soit l'incarnation de Dieu le Fils, comme veut l'Eglise, qu'il soit un scélérat, ainsi que le fait entendre Auguste Comte, l'homme tel qu'il doit être d'après la définition de M. Naville, un fou, comme le déclare M. Soury, un spirituel jeune homme, ami des loisirs et des

joies innocentes, vivant aux dépens des dames de la Galilée éprises de sa beauté, suivant la version de M. Renan, il reste le plus grand des phénomènes historiques. Pour en venir à bout, il faudrait rejeter entièrement son nom dans le mythe ou dans la légende, il faudrait oser dire que le héros des Evangiles n'a jamais vécu. Un critique illustre l'avait compris; mais sa tentative mémorable, féconde en résultats, ne paraît pas avoir abouti.

Si nous osons rappeler des faits aussi évidents, ce n'est pas afin d'établir l'importance de la question religieuse, qui s'impose plus que jamais à tout le monde, c'est pour rappeler la convenance logique de proportionner les explications à la grandeur du phénomène.

A la prendre dans les classes illettrées, la religion se résout peut-être en un reste d'habitudes sans influence sur la vie, tandisqu'un peu plus haut nous ne trouverions qu'un détritus de notions incohérentes. En remontant aux époques de foi collective et de fanatisme universel, nous ne verrions peut-être pas la croyance incontestée exercer une action beaucoup plus intime ni plus profonde; mais cet ensemble de pratiques et d'opinions n'est que l'effet produit par la religion personnelle d'un petit nombre sur le grand nombre qui n'en a pas. Pour comprendre l'effet, il faut remonter à sa cause, il faut saisir la religion dans l'âme vraiment religieuse, et là nous constatons qu'elle n'est ni une opinion ni un sentiment, mais une vie, une concentration de toutes les forces de l'être pour s'unir à son principe par la pensée, par le sentiment et par la volonté, et pour manifester cette union par la conduite. C'est une forme d'existence particulière, dont la spécialité consiste précisément dans la pénétration de toutes les puissances qui prédominent et se réalisent chacune à son tour dans les autres formes d'activité. Tel est le résultat d'une observation impartiale du fait vivant. Il explique le phénomène historique incontestable, que la religion est la source commune des lois, des arts, des sciences mêmes, de toutes les œuvres de l'espèce qui n'ont pas immédiatement pour objet la conservation de son existence physique, bref de tout ce qui est humain dans l'humanité.

III

La philosophie à son tour, ou, si l'on veut, la métaphysique, nous semble le travail de l'esprit qui cherche à comprendre sa religion, c'est-à-dire à se rendre compte de l'objet de son aspiration et de cette aspiration elle-même. Sans doute cet esprit veut s'expliquer le

monde, c'est-à-dire la totalité des phénomènes qu'il a perçus; mais il ne lui suffit pas qu'une explication soit plus ou moins cohérente, il faut qu'elle réponde à ses besoins personnels, qu'elle l'explique lui-même à lui-même, qu'elle établisse en lui l'harmonie.

La science n'y réussit point ; elle n'atteint jamais le dernier fond, qui est précisément cet objet où notre âme est tendue. Elle prend les choses au point où le savant les trouve, s'efforçant de remonter aux antécédents prochains et de calculer les suites, sans atteindre jamais le commencement ni la fin de rien, pas plus dans l'ordre des temps que dans celui des causes. La science sérieuse se l'avoue, elle en tire gloire avec raison, car il est beau de se comprendre soi-même. Le savant parvient quelquefois à absorber l'homme ; mais ce qui est possible à l'individu ne l'est pas à l'espèce. Et le nombre des esprits actifs capables de ne penser jamais aux problèmes indémontrables n'est probablement pas très grand. Il suffit au plus sage de n'en point parler. Tous n'observent pas cette discrétion.

Ce qui importe, c'est de tracer nettement la frontière des deux empires. Les questions suprêmes ne se laissent pas supprimer, elles s'imposent. Il est impossible d'en écarter indéfiniment l'examen. L'expérience le démontre : après avoir tenté d'asseoir la pensée et la civilisation tout entière sur le fondement de la science pure, ne vit-on pas Auguste Comte renverser de ses propres mains tout son édifice? Le point de vue de M. Littré, qui l'en a blâmé et qui prétend rester fidèle à la méthode positive, ne revient-il pas à dire que la thèse matérialiste n'est, à la vérité, point certaine, mais qu'il faut faire comme si elle l'était ? M. Spencer à son tour, après avoir distingué profondément la sphère accessible à la connaissance de l'infini qui la surpasse, ne pose-t-il pas en dogme l'objectivité de la matière, puis la transformation du mouvement moléculaire en conscienc, sachant bien pourtant et confessant que cette transformation ne se laisse absolument pas concevoir? Toute sa philosophie, bourrée de détails scientifiques, est-elle autre chose qu'une pure déduction partant de ses hypothèses? Serait-ce exagérer ou s'abuser que d'y voir le triomphe, les Dyonisiaques de l'*a priori?*

On me dira : Vous citez des philosophes, dont c'est le métier de pousser les généralisations jusqu'au bout, parce qu'ils sont tenus de conclure, tandis que ces conclusions précipitées sont le fléau de la science. Parfaitement. Mais si le savant, en sa qualité de savant, met sa gloire à les écarter, l'homme n'y réussit pas [1]. Rien ne le prouve

1. J'aurais voulu qu'il me fût permis de citer ici comme illustration, une piquante controverse entre M. Letourneau et M. Ch. Richet à propos de Claude Bernard. Voir la *Revue scientifique*, tome XVII, pp. 303, 377 et 379.

mieux que l'exemple de ces esprits éminents, qui ont si profondément réfléchi sur la nature et sur les conditions de la méthode scientifique. Le dernier est particulièrement instructif, car M. Spencer n'admettrait certainement pas qu'il soit sorti des limites du connaissable et de la science. Ajoutons maintenant que si l'homme ne peut pas s'abstenir de conclure, il ne le doit pas non plus. Et cela pour la simple raison que, contraint d'agir, il lui faut une règle de conduite, et que l'établissement d'une telle règle implique nécessairement une certaine conception des choses. Nous nous en tiendrons comme preuve à la morale dite indépendaute, qui ne se rendait pas compte de sa propre thèse. Cette indépendance de la morale est un nid de malentendus. Prétendre que la loi d'un être peut être tracée sans égard à sa nature, ou que sa nature peut être comprise indépendamment de ses relations ne saurait être que l'effet d'une méprise. Mais l'esprit ne s'abuse pas moins lorsqu'il croit pouvoir enfanter une légitime conception du monde en faisant abstraction de sa propre nature et de ses besoins moraux. Que le commandement de la conscience se dissolve ou non par l'analyse, avant toute analyse, il est un fait, dont il faut tenir compte. L'évolutionisme anglais d'aujourd'hui, reprenant par la base la donnée vraiment anglaise des Hume et des Hutcheson, explique admirablement comment le sentiment de l'obligation s'est formé; il fait comprendre, à ravir saint Augustin lui-même, comment ce sentiment doit s'évanouir avec la tentation, dans l'impossibilité de pécher; mais il ne saurait échapper à la question suivante : « Cette obligation dont la conscience a commencé, cette obligation dont la conscience va disparaître, vous, personnellement, vous qui savez tout cela, la reconnaissez-vous aujourd'hui comme obligation? » C'est tout ce qu'il importe de savoir aux partisans arriérés de l'impératif catégorique. Ainsi la morale, au sens pratique et consacré du mot, qui est celui d'une règle de conduite, possède bien un commencement scientifique indépendant, mais elle ne saurait se développer sans toucher à tout le reste. Point de morale sans anthropologie, point d'anthropologie sans métaphysique, formulée ou sous-entendue, et réciproquement point de métaphysique sérieuse qui ne s'appuie sur les évidences morales. Pour concevoir sa place et son rôle dans l'ensemble, l'agent moral est obligé de se faire une opinion sur la nature de cet ensemble, et de trancher ainsi pour lui-même des problèmes que la science n'a point résolus. Une opinion raisonnée et conséquente sur le tout des choses est précisément ce que nous appelons une philosophie.

Autre est donc le problème et la certitude de la science, autre le

problème et la certitude de la philosophie. La science a pour objet de recueillir et de coordonner les phénomènes observables, en remontant à leurs antécédents prochains, en déterminant leurs suites vérifiables, dans une progression indéfinie. Elle s'efforce de combler par des hypothèses contrôlables les lacunes qui séparent encore les différents groupes de faits constatés. La possibilité de l'expérience forme sa limite. Son idéal serait de présenter un tableau complet des phénomènes dans l'ensemble de leurs relations simultanées et dans l'enchaînement de leur succession. Cet idéal s'impose; il subsiste en dépit des doutes qui s'élèvent sur la possibilité de le réaliser. La fidélité du tableau est en relation manifeste avec les formes de notre perception, dont l'identité qualitative dans les différents individus constitue le fondement de toute certitude scientifique. L'esprit, fécondé par l'analogie, conçoit des hypothèses qui servent à classer provisoirement les faits observés, aussi bien qu'à diriger les observations ultérieures. Des considérations tirées de l'ordre supposé des fins et des causes peuvent suggérer l'hypothèse elle-même; mais l'hypothèse proprement scientifique ne porte que sur des objets et sur des rapports observables de leur nature. Aussi le savant impie et le savant dévot pourront-ils parfaitement collaborer, à la seule condition d'être des savants. Car Dieu ne saurait figurer à aucun titre dans la science, ni comme supposition, ni comme inférence, ni pour l'affirmer ni pour le nier, l'affirmation et la négation étant également d'un autre ordre, incontrôlables. Enfin rien ne saurait entrer dans le corps de la science à titre de vérité, sinon ce qui est établi directement par l'observation.

Ainsi la science est démontrable. Elle s'impose à tous les esprits bon gré mal gré. Elle possède une certitude objective, c'est-à-dire universelle.

La collection des faits prouvés qui forme le tout réel de la science d'un temps donné n'est que la matière et le point du départ de sa philosophie. La première perçoit les phénomènes et les explique en les rattachant à d'autres phénomènes qu'elle imagine avec l'espérance et dans le but de les percevoir quelque jour. Ce qu'elle entend par explication n'est en réalité qu'une simple subordination des phénomènes les uns aux autres. La totalité de la représentation forme son idéal. L'objet de la philosophie est la conception rationnelle de l'univers. Dans cet ensemble, qu'il ne peut changer, l'esprit philosophique aspire à se retrouver lui-même. Expliquer, c'est, pour le savant, montrer comment les choses se sont produites. Le philosophe cherche à comprendre pourquoi elles sont. Et ne venez pas lui dire que sa question n'a pas de sens. Le sens en est clair, puis-

qu'il la pose et que vous l'entendez. Qu'il n'y ait point de *pourquoi*, j'admettrai pour un instant que la chose est possible; mais l'exposition du *comment*, quel qu'il soit, ne suffira jamais à l'établir. C'est l'illusion habituelle des esprits sans culture, de certains savants qui spéculent et de quelques philosophes de profession qui prennent leur consigne chez les savants, de confondre comment et pourquoi, ou de s'imaginer qu'une réponse à la question du *comment* les dispense de se poser celle du *pourquoi*. C'est en vertu de cette confusion, par exemple, que les théistes et leurs adversaires acceptent comme un champ de dispute l'alternative de la création ou de l'évolution, sans s'apercevoir que l'évolution est une manière de représenter l'apparition des phénomènes, tandis que la création est une manière de concevoir l'action de la cause, laquelle de sa nature ne saurait jamais apparaître, de sorte qu'après avoir admis l'hypothèse de la création il reste à en demander le mode, qui peut fort bien être l'évolution, tout comme, en supposant l'évolution constatée ou probable, on est forcé d'en rechercher la cause, qui peut fort bien être une création.

Les jugements et les systèmes philosophiques ayant pour objet la cause et la fin, ne sont pas vérifiables par l'expérience; ils ne sont pas démontrables, ils ne sauraient être prouvés, ils ne sauraient se convertir en propositions scientifiques. Réciproquement, la science n'est point apte à les remplacer et n'y prétend qu'en sortant de sa sphère légitime. La philosophie ne se prouve pas, elle s'expose. Elle atteint son but, lorsqu'il lui réussit de faire entrer sans déformation l'ensemble des vérités scientifiques dans une conception totale agréable à la raison, parce qu'elle y trouve la réponse à ses vœux, la réalisation de sa nature. S'accorder avec la totalité des faits prouvés, former un tout conséquent en soi-même, répondre aux questions inévitables sur notre essence, sur notre origine, sur notre destinée et sur la règle de notre activité, conformément aux besoins de la pensée et du cœur, telles sont les conditions auxquelles doit satisfaire une philosophie pour donner une ferme assiette et une juste direction aux esprits qui l'adoptent, et pour mériter ainsi d'être comptée. La philosophie est optimiste *a priori*, par son essence même et par sa fonction, puisqu'il s'agit pour elle de trouver une explication du monde phénoménal qui lui permette d'affirmer la réalité du principe qui l'inspire, la réalité de la raison, la réalité du bien. Le pessimisme de Schopenhauer [1] et de Hartmann nous offre un exemple entre mille de la confusion entre l'objet de la science et celui de la métaphysique.

1. Qui a trop mal parlé de Schelling pour ne pas être son débiteur, et par conséquent celui de Baader et de Bœhm.

L'affaire n'est pas d'accepter et de développer la première conception venue d'une cause universelle des phénomènes, susceptible d'en rendre compte tellement quellement. Procéder de la sorte, c'est justifier toutes les accusations portées contre la métaphysique. Comprise ainsi, la pensée aurait le choix entre un nombre indéfini d'hypothèses, ou plutôt, dans l'absence de tout principe et de toute méthode pour diriger la spéculation et pour suppléer en quelque manière au contrôle de l'expérience, elle n'aurait pas le droit de franchir les limites du pur empirisme. Ce qui nous autorise à les franchir, ces limites, c'est l'idée innée, qui n'apparaît pourtant qu'au cours des âges. La source de la spéculation, qui est aussi le dernier fond de la curiosité scientifique, c'est l'éternelle affirmation du bien, c'est l'invincible témoignage que la raison qui se cherche en nous rend à la raison suprême. Et, comme le phénomène contredit de toutes parts cette affirmation, on ne peut voir dans la philosophie qu'une suite d'essais pour rétablir l'harmonie de notre être en réconciliant l'idée avec la réalité.

C'est ainsi qu'un nombre limité de solutions qui satisfont plus ou moins aux exigences de la pensée se reproduisent incessamment, en s'approfondissant toujours davantage à mesure que la critique en manifeste les inconséquences, et qu'il faut les accommoder aux progrès de la science expérimentale. Le choix entre elles dépend de la tendance et des aptitudes de chaque esprit. L'universelle adoption du même système philosophique supposerait dans tous les esprits, avec un besoin de se comprendre eux-mêmes assez vif pour leur faire surmonter les difficultés de son intelligence, le même équilibre des aptitudes, la parfaite unification des tendances, des désirs, des aspirations.

IV

Ainsi la philosophie s'explique et ne se prouve pas. L'empiriste et l'idéaliste font semblablement l'expérience que les thèses à leurs yeux évidentes et incontestables sont contestées par d'autres esprits. Quant à la religion, si nous en avons bien saisi la nature, il est clair qu'elle ne saurait ni s'imposer ni s'exposer. Une religion en effet ne consiste pas dans un ensemble d'opinions et de croyances susceptibles de se traduire en paroles. Une religion est une forme de la vie totale que la croyance peut éveiller et modifier en quelque mesure, mais que la croyance ne contient pas, et n'évoque pas nécessairement. La croyance naît du besoin religieux et détermine à son tour la religion.

Mais la croyance et la religion restent deux choses différentes. De deux personnes qui récitent le même formulaire avec une égale sincérité, l'une peut être religieuse, tandis que l'autre ne l'est pas. Deux femmes agenouillées devant l'image du même saint, offrant deux cierges de grandeur pareille, et dont l'une prie pour obtenir des biens extérieurs ou la ruine de ses ennemis, tandis que l'autre demande la soumission et le courage, ont en réalité deux religions différentes; mais chacune est au fond de la même religion que ceux qui présentent les mêmes requêtes qu'elle, sans brûler de cierge et sans réclamer l'intercession des saints. Loin de constituer la religion elle-même, les opinions religieuses, qui peuvent se transmettre par l'enseignement, ne la modifient pas toujours d'une façon bien profonde, à tel point que la classification des religions et celle des sectes devraient partir de principes assez différents.

Cependant la religion se transmet d'âme en âme, l'histoire le prouve; mais la manière dont elle se propage échappe à l'analyse : c'est une contagion plutôt qu'un enseignement. Des catéchumènes du même pasteur, si nous les prenons d'un certain âge, plusieurs n'admettront pas ce qu'il dit, les uns parce que ces opinions sont mal portées, d'autres parce qu'elles choquent leur raison : parmi ceux qui le croiront, la majorité vraisemblablement n'en restera pas moins ce qu'elle était, à la réserve peut-être de quelques observances extérieures; mais quelques-uns en seront modifiés dans leurs mobiles, dans leurs sentiments et dans leur conduite, à des degrés et suivant des modes variables. Et pourtant la communion des âmes est une aspiration qui ne reste pas toujours inassouvie. La similarité des croyances amène la communauté des affections et des efforts. La religion n'a de réalité que dans les âmes; elle n'existe actuellement que dans certaines âmes. C'est là seulement qu'on la peut observer. Si l'on s'y prête et si l'on perçoit ainsi qu'elle est bien ce que nous pensons, une activité totale où la pensée et l'imagination, le sentiment et la volonté fonctionnent sans se distinguer, mais où la volonté est pourtant la puissance motrice, si l'on comprend qu'elle est, dans sa généralité la plus grande, une tentative d'action, directe ou indirecte, de la volonté religieuse sur des volontés invisibles dont l'existence est supposée, et, dans sa forme la plus pure, une action de la volonté religieuse sur elle-même tout ensemble et sur la volonté suprême, pour établir l'harmonie entre elles et réaliser l'ordre absolu qu'elle affirme, on verra sans difficulté pourquoi la religion ne se démontre pas. Mais, après avoir constaté la réalité de la vie religieuse dans quelques individus ou dans un seul, il faudra bien se demander s'il est concevable qu'une fonction d'une nature aussi particulière se manifeste chez quelques-

uns sans appartenir essentiellement à l'humanité. On le pourrait sans doute en s'en tenant aux nombres et aux apparences, on le pourrait, mais en réduisant la notion de l'espèce à ses éléments anatomiques, c'est-à-dire en renonçant à la possibilité même d'une psychologie.

Ceux dont le parti pris n'est pas assez ferme pour les décider à un tel sacrifice, ceux qui se sentent obligés d'avouer, d'abord que la prière, l'adoration, la religion sont des faits humains, ensuite que ce ne sont pas des modes du sentiment ni de l'intelligence, mais les manifestations d'une fonction spéciale, parce qu'elle confond en soi toutes les autres, seront poussés par des considérations d'ordre, de finalité, « d'adaptation de l'interne à l'externe, » à se demander si l'existence de la religion s'explique bien sans un terme objectif possible. Sans toucher à cette question, si lestement tranchée aujourd'hui, je demande en leur nom si les hommes éminents qui se glorifient de posséder une idéal laïque, au sens de l'idéal d'une humanité sans religion, sont réellement bien sûrs de leur fait. Quelle que soit la manière dont il s'explique le phénomène, l'empirisme moderne semble d'accord pour considérer la religion comme un accident passager, qui peut être totalement éliminé. Que la religion ait ou non un objet hors de l'âme, que cette question même ait un sens ou non, l'analyse du fait religieux semble infirmer une telle espérance. Car, privée de sa fonction centrale et suprême par sa forme aussi bien que par son objet, l'humanité ne serait-elle pas réellement une humanité décapitée? L'esprit incapable de manifester son unité serait-il encore l'esprit? Il est impossible de ne pas soulever au moins la question.

Enfin, touchant un instant à des considérations d'ordre pratique nous demanderons si la prédication de l'athéisme est vraiment le meilleur moyen d'abolir la superstition et de parer aux dangers qui en résultent pour les institutions nationales. Ce doute n'a pas la même importance pour ceux dont la conviction philosophique est bien arrêtée que pour ceux qui, sans avoir avoir beaucoup approfondi ces matières, se préoccupent essentiellement de l'intérêt social et politique. Pour qui ne voit sérieusement dans la religion qu'un état inférieur de la conscience, un mélange de sentiments morbides, de pratiques absurdes et d'illusions décevantes, il est naturel d'attaquer le mal par la racine, en s'efforçant de rendre impossible le retour de l'esprit à une religion quelconque. Les partisans de cette opinion se montrent conséquents en refusant de distinguer entre les cultes et les croyances. A leurs yeux, la religion, faisant obstacle au progrès, sera toujours une puissance malfaisante. Et, ne fussent-ils pas bien certains qu'elle est toujours nuisible, ils n'en procla-

meraient pas moins la vérité qu'ils perçoivent. Quoiqu'en réalité le devoir et le droit d'enseigner en tout état de cause ce qu'on tient pour vrai ne nous semblent évidents qu'au point de vue suivant lequel la vérité coïncide avec le bien, nous respectons ce sentiment, qui est le nôtre.

Quant à ceux pour qui la propagande matérialiste est surtout une arme de combat, nous leur soumettons la considération suivante : Si la théorie des trois états n'est juste qu'au sens où nous l'avons bornée, si la religion n'est pas un état inférieur de l'intelligence, mais une fonction *sui generis* de l'esprit humain, il n'est pas croyable qu'une prédication quelconque réussisse jamais à l'éliminer. Les mouvements religieux ont pour foyer les âmes religieuses dont le nombre est toujours restreint ; mais leur rayonnement, leur effet de surface est immense. Rien ne prouve que la vie religieuse ne se ranimera pas d'ici quelque temps, peut-être sous peu, comme elle a fait au commencement du XVIIe et du XIXe siècle. Quiconque admet que de sa nature un tel événement n'a rien d'impossible devra s'avouer que s'attaquer au principe religieux lui-même pour combattre les abus inhérents à certaines croyances et à certaines institutions est une marche pleine de dangers.

On confirme ainsi les populations dans l'opinion erronée que ces croyances sont la seule religion existante, la seule possible, la religion en général. On maintient ainsi, ou plutôt on refoule dans l'enceinte assiégée tous ceux qui éprouvent des besoins religieux personnels, c'est-à-dire ceux qui seuls peuvent la défendre. C'est aller directement contre le but. Pour éviter ces chances d'erreur, il suffirait de remonter à l'idée première du sujet. Illusoire ou non, la religion est l'effort de l'homme pour s'unir au principe de son être. Le péril redouté résulte-t-il de cet effort pris en lui-même ? Non. Il résulte d'un conflit d'autorités dans ce monde. Si la définition précédente est juste, l'idéal religieux serait l'union de l'âme à Dieu la plus étroite possible, sans aucun intermédiaire. Mais l'essence de la doctrine dont on redoute l'influence consiste à prononcer qu'une telle union directe est impossible. Cette impossibilité prétendue forme la base et la raison d'être du système des sacrements et de la prêtrise, système manifestement postérieur aux religions qu'il envahit, mais qui s'est introduit dans presque toutes, à la réserve de l'islam et du protestantisme dans ses formes les plus prononcées. L'individu ne peut s'unir à Dieu que par le sacrement, le sacrement ne peut être administré que par le prêtre. Ainsi le prêtre forme l'intermédiaire obligé entre l'âme et Dieu. A mesure que le prêtre grandit, Dieu s'éloigne. Le prêtre remplit l'office de Dieu sur la terre.

Pour tous les besoins pratiques, il devient Dieu. Cette grande évolution paraît de nos jours avoir à peu près atteint son terme ; mais la religion ainsi transformée ne répond plus bien à l'idée du genre. L'ensemble de faits dont la société moderne cherche à se débarrasser procède assurément pour une part du besoin religieux, mais il accuse une sensible diminution de son intensité. Cette piété par procuration prouve bien que le sentiment religieux peut s'affaiblir pour un temps, elle n'établit pas suffisamment qu'il se puisse éteindre. Combattre le cléricalisme par la pure négation demeure donc un procédé qui pourrait parfaitement ne profiter qu'à l'adversaire, tandis que le spécifique se trouverait dans une recrudescence de la religion proprement dite, ou pour employer un mot sorti d'usage, que le clergé prenait d'ordinaire en mauvaise part, mais qui seul rend exactement ma pensée, dans un réveil de la spiritualité. Il est vrai que ce remède-là n'est pas à la disposition du premier venu.

Revenons sur nos pas, et résumons en quelques mots la substance de cette étude.

La religion, la philosophie et la science ne sont pas trois manières consécutives de résoudre le même problème. La science est limitée par la possibilité de l'expérience. Toutes les méthodes, tous les procédés intellectuels concourent à ses progrès; mais, pour figurer dans la science à titre de vérité, toute proposition doit avoir subi le contrôle de l'expérience. Dès lors, la science est bornée au phénomène. Elle n'atteint ni le commencement ni la fin, ni le fond de rien. En revanche, elle est démontrable et d'une certitude universelle.

La philosophie est l'expression du complet déploiement de nos facultés intellectuelles. Elle conçoit l'idée de la science, elle en trace les divisions et les méthodes, elle en constate les limites. Elle s'efforce de répondre aux questions que la science pose nécessairement sans les résoudre, et dont les besoins de l'âme et de la vie ne permettent pas de faire abstraction. Elle ne disparaîtra donc pas ; mais, au delà du champ de l'expérience, l'esprit ne connaît pas assez ses propres lois pour que la démonstration de thèses dont la vérification par les sens est impossible s'impose nécessairement à tous les esprits. C'est pourquoi il existe plusieurs philosophies.

La religion est un acte par lequel l'homme s'efforce de se mettre en rapport de fait avec le principe de son être que la philosophie cherche à concevoir. La religion ne consiste pas en représentations et n'est pas un état de l'intelligence ; c'est une fonction concrète, où le sentiment, la pensée et la volonté sont également intéressés et ne se séparent point. Les opinions relatives à son objet peuvent s'exposer et se communiquer par le langage ; mais les opinions religieuses ne

constituent pas la religion. Quant à celle-ci, le mode de sa transmission se dérobe à notre analyse, et ne paraît pas dépendre de nous.

Ces thèses ne sont déduites d'aucun système ; elles portent sur des matières de fait ; on les propose comme des vérités empiriques, résultant de l'observation de l'humanité au point actuel de son développement.

Néanmoins nous ne les donnons pas comme incontestables ; nous supposons plutôt que l'une d'elles au moins, toutes les trois peut-être, seront contestées. Il en est une en revanche qui vraiment s'entend d'elle-même, qui nous semble pourtant presque entièrement négligée et qui nous importe plus que tout le reste ; c'est que, pour juger de la religion, il faut la connaître, et qu'on ne peut l'étudier que là où elle est. Le dogme, le cérémoniel, l'influence sociale n'en sont que des effets, des contre-coups, sont des problèmes dont le fait vivant donne seul la clef. C'est la personnalité des hommes vraiment religieux qu'il faudrait observer et s'efforcer de comprendre. L'obligation nous paraît en découler des principes de l'empirisme, et c'est surtout à ses représentants que nous avions à cœur de la rappeler.

CHARLES SECRÉTAN.

DES FORMES ET DES FORCES POLITIQUES

La cause qui a le plus favorisé les progrès des idées des physiologistes, c'est la découverte par laquelle nous avons appris que les organismes qui, à l'état adulte, ne paraissent avoir rien de commun, ont été, aux premières périodes de leur développement, très semblables; et même que tous les organismes partent d'une structure commune. La connaissance de cette loi a non seulement révolutionné nos idées sur les rapports des organismes entre eux, mais aussi sur les rapports des parties de chaque organisme entre elles.

Si les sociétes se sont développées, et si la dépendance mutuelle qui relie leurs parties, dépendance que suppose la coopération sociale, et grâce à laquelle les sociétés sont de véritables corps organisés, s'est effectuée graduellement, il faut admettre que, en dépit des dissemblances qui finissent par séparer les structures développées, il y a une structure rudimentaire d'où toutes partent. Enfin, si nous pouvons reconnaître cette unité primitive, la constatation de ce fait nous aidera à interpréter la diversité finale. Nous comprendrons mieux comment dans chaque société les divers éléments de l'autorité polilique en sont venus au point où nous les voyons et quelles relations ces éléments entretiennent les uns avec les autres.

Partons d'une horde non organisée, avec ses membres de tout sexe et de tout âge, demandons-nous ce qui doit arriver lorsqu'il faut décider quelque question de déplacement ou de défense contre les ennemis. Les individus assemblés rentreront plus ou moins nettement dans deux groupes. Les plus âgés, les plus forts, et ceux dont la sagacité et le courage ont été mis à l'épreuve, formeront le plus petit groupe, celui qui prend part à la discussion, tandis que le groupe le plus grand, formé des jeunes, des faibles et des gens sans illustration, borne son rôle à celui d'auditeurs, qui ne font d'ordinaire guère plus que d'exprimer de temps en temps leur assentiment ou leur désapprobation. On peut en conclure encore autre chose. Dans le groupe des meneurs, il y aura des hommes dont l'influence l'emportera sur celle des autres, quelque chasseur âgé,

quelque guerrier illustre, quelque sorcier habile, qui prendra plus que sa part dans la résolution d'après laquelle on agira à la fin. Cela veut dire que l'assemblage entier se partagera en trois groupes.

Pour me servir d'une métaphore empruntée à la biologie, nous dirons que de la masse générale sortiront par différenciation un noyau et un nucléole.

Ces premiers rudiments de structure politique, dont nous admettons *à priori* la formation spontanée, ont pris naissance chez les peuples les moins avancés : la répétition les fortifie de manière à produire un ordre constitué. Lorsque, chez les aborigènes de Victoria, une tribu se prépare à tirer vengeance d'une autre tribu où l'un de ses propres membres est censé avoir été tué, « un conseil s'assemble, composé de tous les vieillards... Les femmes forment un cercle extérieur autour des hommes... Le chef (simplement un naturel influent) ouvre le conseil. » Ce que nous voyons ici se passer dans un assemblage où n'existent guère d'autres différences que celles qui viennent de la force, de l'âge, de la capacité, se passe aussi lorsque, plus tard, ces distinctions naturelles ont acquis un caractère défini. A l'appui, l'on peut citer le récit que Schoolcraft nous fait d'une conférence tenue entre des Chippeouais, des Ottaouas et des Pottoouattomis avec des commissaires des Etats-Unis, à laquelle il assistait. Après que le commissaire en chef eut parlé, ce furent, du côté des Indiens, les principaux chefs qui prirent la parole, en commençant par « un homme vénérable pour son âge et sa situation. » Bien que Schoolcraft ne parle pas de l'ensemble formé par le vulgaire, nous en connaissons pourtant l'existence par un passage de l'un des discours des Indiens : « Voilà, vous voyez mes frères, jeunes et vieux, les guerriers et les chefs, les femmes et les enfants de ma nation. » Ce qui donne à penser que l'ordre politique observé dans cette circonstance était l'ordre usuel, c'est qu'on le retrouve même dans des parties de l'Amérique où les chefs ont reçu la distinction d'une noblesse acquise ; nous en avons la preuve dans ce que Bancroft nous raconte de l'une des tribus de l'Amérique centrale où « il y a de fréquentes réunions dans la salle du conseil, la nuit. La salle est alors éclairée par un grand feu, les gens s'y tiennent découvert, écoutant avec respect les observations et les décisions des *ahuales*, hommes au-dessus de quarante ans, qui ont occupé des fonctions publiques, ou qui se sont distingués de diverses manières. » Chez les peuples de type différent et fixés en des lieux très éloignés l'un de l'autre, nous retrouvons cette forme primitive de gouvernement modifiée dans les détails, mais au fond avec le même caractère. Parmi les tribus montagnardes de l'Inde, nous pouvons citer les

Khonds. Chez eux, « les assemblées de la tribu entière, ou de quelqu'une de ses divisions, se réunissent pour décider les questions d'importance générale. Les membres de chaque société, cependant, ont le droit d'assister à toutes les assemblées, d'y donner leur voix sur les questions posées, quoique les patriarches prennent seuls part à la discussion publique. » —« ..... Les patriarches fédéraux, pareillement, tiennent conseil avec les chefs des tribus et assemblent quand c'est nécessaire la population entière du groupe fédéral. » Dans la Nouvelle-Zélande, on conduisait les affaires d'accord avec l'opinion publique exprimée dans les assemblées générales ; enfin les chefs « ne pouvaient conclure la paix ou déclarer la guerre, ou rien faire qui touchât aux intérêts du peuple entier, sans obtenir l'assentiment de la majorité du clan. » Ellis nous apprend que, chez les Tahitiens, le roi avait un petit nombre de chefs pour conseillers, mais qu'il ne pouvait entreprendre aucune affaire important à la nation entière sans consulter les propriétaires fonciers du second rang, et que pour cela on tenait des assemblées publiques. De même chez les Malgaches. « Le plus grand conseil national de Madagascar est une assemblée du peuple de la capitale et des chefs des provinces, des villes, des villages, etc. » Le roi la préside ordinairement en personne.

Dans ces derniers exemples, il est vrai, nous voyons des changements considérables dans la puissance relative des trois éléments, puisque le petit nombre qui forme le groupe intérieur a acquis de l'autorité aux dépens du grand nombre qui demeure alentour ; mais ces trois groupes existent toujours, et nous les retrouvons encore quand nous passons aux peuples historiques. Movers remarque que, « à l'époque d'Alexandre, les Tyriens décidèrent la guerre sans l'assentiment et en l'absence du roi, le sénat s'étant mis d'accord avec l'assemblée du peuple. » Tout le monde sait que chez les Grecs d'Homère, l'Agora, sous la présidence du roi, était « une assemblée où les chefs se communiquaient et discutaient les affaires en présence du peuple qui se bornait à écouter et à montrer sa sympathie ; » la foule se tenait rangée en cercle autour des chefs. Le peuple ne demeurait pas toujours auditeur passif ; Thersite, bien que maltraité par Ulysse et raillé par la foule, ne laisse pas d'intervenir dans la discussion et de faire sa harangue. Le roi, le sénat et les hommes libres dans la Rome primitive avaient entre eux des rapports qui résultaient manifestement de ceux que soutenaient entre eux les éléments de l'assemblée originelle ; quoiqu'ils ne s'unissent pas tous les trois dans une coopération simultanée, il arrivait cependant que, dans les occasions importantes, le roi communiquât ses propo-

sitions aux citoyens assemblés ; ceux-ci exprimaient leur approbation ou leur désapprobation ; enfin les chefs de clan, formant le sénat, encore que leurs discussions ne fussent pas publiques, avaient assez de pouvoir par leur union pour annuler à l'occasion la décision prise par le roi et les citoyens. Chez les Germains primitifs, dit Tacite, « les chefs discutent entre eux les petites questions, et tous les hommes s'occupent des grandes. Mais les affaires où la décision finale appartient au peuple sont d'abord traitées par les chefs..... la multitude s'assemble en armes dans l'ordre qu'elle trouve bon ; les prêtres réclament le silence, et ils ont même le droit de l'imposer. Ensuite le roi ou chef prend la parole, et selon son âge, sa naissance, la gloire militaire qu'il s'est acquise ou son éloquence, il se fait écouter bien plus parce qu'il sait persuader que parce qu'il a le droit de commander. Si son avis déplaît, la foule le rejette par ses murmures ; s'il plaît, les auditeurs l'approuvent en choquant leurs framées. » De même chez les Scandinaves ; en Islande, par exemple, où il y avait non seulement un Althing général annuel auquel « un homme libre devait à son honneur d'assister », et autour duquel « les gens de toutes les classes venaient dresser leurs tentes, » mais encore des assemblées locales appelées Varthing « auxquelles tous les hommes libres du district assistaient avec leur suite..... tant pour la discussion des affaires publiques que pour l'administration de la justice. Quand il s'agissait de justice, les juges se tenaient au milieu, et le peuple rangé en cercle les entourait. » La description que Freeman nous fait des assemblées annuelles des cantons suisses d'Uri et d'Appenzell nous apprend que cette forme politique primitive existe encore. En effet, bien qu'il indique surtout la présence de l'ensemble du peuple, il fait mention pour Uri du corps des magistrats ou chefs choisis qui forment le second élément, comme du magistrat suprême qui forme le premier. Le passage suivant que nous empruntons à Freeman (*Growth of the English Constitution*) nous fournit une preuve indirecte que le Wittenagemot était constitué d'une manière analogue. « Nul témoignage ancien, dit Freeman, ne nous renseigne d'une manière claire et formelle sur la constitution de ce corps. On dit généralement en termes vagues que c'était une réunion de sages, de nobles, de grands. Mais, à côté de passages comme ceux-ci, d'autres donnent à penser que ce corps était constitué d'une manière plus populaire. Le roi Eadward, est-il dit, fut choisi par *tout le peuple*. L'Earl Godwine *parla devant le roi et tout le peuple du pays*. » Cette citation fait supposer que le rôle du peuple dans l'assemblée consistait à exprimer par des murmures son approbation ou sa désapprobation.

Cette forme de l'appareil gouvernemental est donc la forme fondamentale parce qu'on la trouve au début de la vie sociale et qu'elle persiste sous diverses conditions. Ce n'est pas seulement chez les peuples de types supérieurs, tels que les Ariens et certains Sémites, que nous la rencontrons; nous l'observons encore chez les divers peuples polynésiens, chez les Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord, les tribus dravidiennes des montagnes de l'Inde et les tribus de l'Australie. En fait, comme nous avons déjà dû le penser, l'organisation sociale ne pouvait commencer d'une autre façon. D'une part, nulle force gouvernementale n'existe d'abord, sauf celle de la volonté commune exprimée par la horde assemblée. D'autre part, le rôle principal dans la détermination de cette volonté commune sera inévitablement joué par les hommes en petit nombre dont la supériorité est reconnue. Parmi ces hommes prédominants, il en est un qui est assurément le plus prédominant. Ce qui doit nous frapper le plus, ce n'est pas tant qu'une forme libre soit la forme primitive de gouvernement, bien qu'il y ait lieu d'en tenir grand compte. Ce n'est pas non plus qu'au début même se révèle la démarcation qui sépare le petit nombre des supérieurs du grand nombre des inférieurs, démarcation qui s'accentuera plus tard, et pourtant ce fait mérite aussi qu'on le signale et qu'on s'y arrête. Ce n'est pas davantage l'apparition primitive d'un chef gouvernant, en possession d'une puissance plus grande que celle de toute autre personne. Ce que nous devons surtout remarquer, c'est qu'au début même on peut distinguer les vagues linéaments d'une structure politique triple et une.

Il ne faut pas s'attendre à rencontrer deux cas où la proportion des forces de ces trois éléments soit tout à fait la même ; et comme nous le donnent à penser divers exemples, ces éléments subissent des changements plus ou moins grands, déterminés tantôt par la nature émotionnelle des hommes qui composent le groupe, tantôt par les circonstances physiques qui favorisent ou entravent l'indépendance, tantôt par des occupations belliqueuses ou pacifiques, tantôt enfin par le caractère exceptionnel de certains individus.

La possession d'une sagacité, d'une adresse, d'une force, habituellement considérée par les hommes primitifs comme une qualité surnaturelle, peut donner à quelque membre de la tribu une influence, qui, transmise à un successeur censé héritier du même caractère surnaturel, peut donner peut-être naissance à une autorité qui se place à la fois au-dessus de celle des autres chefs et de celle de la masse. Ou bien il peut arriver qu'une certaine division du travail attache exclusivement une partie de la tribu aux occupations guerrières, tandis que le reste demeure livré à d'autres travaux, ce qui

donne par suite aux deux éléments supérieurs de l'appareil politique la force de se débarraser du troisième. Ou bien encore les membres du troisième, conservant des habitudes qui rendent difficile ou impossible l'emploi de la contrainte à leur égard, peuvent conserver sur les deux autres une suprématie générale. Enfin les rapports de ces trois éléments gouvernants avec la société dans son entier peuvent subir, et ordinairement subissent des changements par suite de la formation d'une classe passive, exclue de leurs délibérations, classe d'abord composée de femmes, auxquelles viennent plus tard s'ajouter les esclaves et les autres individus tenus en dépendance.

Les guerres heureuses n'ont pas seulement pour résultat de fonder la classe passive ou non politique, mais de changer plus ou moins nettement, grâce à la subordination qu'elles supposent, les forces relatives des trois parties de l'appareil politique. Comme, toutes choses restant égales, les groupes dans lesquels la subordination est faible ou nulle sont subjugués par les groupes dans lesquels la subordination est plus grande, il y a des chances pour la survie et l'extension des groupes dans lesquels la force politique du petit nombre des dominateurs devient relativement grande. Pareillement, puisque le succès à la guerre dépend grandement de la promptitude et de la consistance de l'action que donne l'unité de volonté, il faut nécessairement, lorsque l'état de guerre est persistant, que les membres du groupe gouvernant obéissent de plus en plus à son chef; en effet, dans la lutte pour l'existence entre des tribus d'ailleurs égales, la destruction est la conséquence ordinaire d'une obéissance insuffisante. Il faut remarquer encore que l'assujettissement des sociétés les unes par les autres, souvent renouvelé, a pour effet d'obscurcir et même d'effacer les traces de la forme politique originelle.

Seulement, tandis que nous reconnaissons que durant le cours de l'évolution politique ces trois éléments primitifs changent de proportions de diverses manières et à des degrés divers, au point que certains tombent à l'état de vestige ou même disparaissent entièrement, il est un fait qui modifiera profondément nos idées sur les formes politiques : c'est qu'elles dérivent toutes de cette forme primitive. Il faut considérer une monarchie despotique, une oligarchie, ou une démocratie comme un type de gouvernement où l'un des éléments originels s'est considérablement développé aux dépens des deux autres; et il faut classer les divers types mixtes d'après le degré d'influence que l'un ou l'autre des éléments originels y conservent.

Y a-t-il quelque unité fondamentale de forces politiques qui accompagne cette unité de formes politiques? En perdant de vue l'origine

commune des structures politiques, avons-nous ausi cessé d'apercevoir clairement l'origine de leur puissance? Il vaut la peine de s'arrêter un moment à considérer combien nous sommes enclins à oublier ce qui est loin quand nous pensons à ce qui est près.

Quand on voit dans une tempête les flots démolir un vaisseau naufragé ou arracher les rochers des jetées, on est frappé de l'énormité de leur puissance. Mais, dès que l'on remarque que faute de vent rien de pareil ne se produit, on reconnaît que la mer est par elle-même sans force, et que la force qui la met en état de détruire des vaisseaux et des massifs de maçonnerie provient des courants d'air qui bouleversent sa surface. Pourtant si l'on s'arrêtait là, on manquerait de reconnaître la force qui opère ces changements saisissants. En lui-même l'air est aussi passif que l'eau. Il n'y aurait pas de vent sans les effets variables de la chaleur solaire sur les différentes parties de la surface de la terre. Ce n'est pas tout : il ne suffit pas d'avoir reporté jusque-là l'origine de la force qui mine les rochers et les roule, pour en avoir atteint la source, il faut aller plus loin ; sans la concentration continue de la masse solaire, causée par la gravitation mutuelle de ses parties, il n'y aurait point de radiation solaire.

Le penchant, dont nous donnons ici un exemple, qui porte tout le monde plus ou moins à attribuer la force à l'appareil visible qui l'exerce, plutôt qu'à la source inaperçue d'où elle provient, a, comme nous l'avons senti déjà, une influence fâcheuse sur nos idées en général et entre autres sur nos idées politiques. Sans doute l'habitude, générale dans le passé, de considérer la puissance des gouvernements comme leur étant inhérente, s'est passablement modifiée, grâce au développement des institutions populaires; cependant, même aujourd'hui, on ne saisit pas clairement que les gouvernements n'ont pas de puissance par eux-mêmes, mais qu'ils ne sont que des appareils par le moyen desquels une puissance agit. Cette puissance existait avant la naissance d'aucun gouvernement; c'est par elle que les gouvernements ont été produits, et elle demeure toujours la force qui, sous des déguisements plus ou moins complets, agit par leur moyen. Remontons à l'origine.

Les Groënlandais sont entièrement sans autorité politique; il n'y a chez eux rien qui y ressemble, si ce n'est le tribut de déférence payé à l'opinion de quelque vieillard, habile à la chasse au phoque et savant dans l'interprétation des signes du temps. Mais un Groënlandais lésé par un autre trouve un remède à ses griefs dans ce qu'on appelle dans ce pays un combat de chant. Il compose un poème satirique et défie son adversaire à un duel satirique en présence de la tribu : « celui

à qui reste le dernier mot gagne le procès. » Selon Crantz, « nulle cause ne contribue plus à préserver le Groënlandais du vice que la crainte du déshonneur. » Voilà, à l'œuvre dans sa forme originelle et absolue, l'influence gouvernante, du sentiment public qui précède les influences gouvernantes plus spéciales. A la crainte de la réprobation sociale s'ajoute quelquefois celle du bannissement. Chez les Australiens, d'ailleurs insubordonnés, « on punit quelquefois les crimes tels que le vol par l'expulsion du camp. Il est une tribu colombienne, « les Saliches, dont on peut à peine dire qu'ils possèdent une forme régulière de gouvernement; » nous apprenons cependant « qu'ils punissent quelquefois les criminels en les bannissant de leur tribu. » Des naturels des montagnes de l'Inde, d'un type très différent de celui des Colombiens, comme aussi de mœurs très différentes, nous offrent un exemple du rapport analogue qui existe entre l'état rudimentaire du frein politique et le frein du sentiment commun. Chez les Bodos et Dhimals, dont les chefs ne sont que des vieillards respectés sans autorité coercitive, ceux qui enfreignent les coutumes « sont avertis, mis à l'amende ou excommuniés, selon le degré de l'infraction. » Mais l'influence du sentiment public dans des groupes qui n'ont que peu ou point d'organisation politique se révèle surtout dans la force avec laquelle elle agit sur les individus qui sont tenus de venger un meurtre. Chez les naturels d'Australie, dit sir George Grey, « le devoir le plus sacré qu'un indigène doive remplir est celui de venger la mort de l'homme dont il est le plus proche parent, car ce devoir lui incombe à lui particulièrement; tant qu'il ne s'est pas acquitté de cette obligation, il demeure en butte aux brocards des vieilles femmes; ses femmes, s'il est marié, ne tarderaient pas à le quitter; s'il ne l'est pas, aucune jeune femme ne voudrait lui parler; sa mère ne cesserait de se lamenter et de se reprocher d'avoir donné le jour à un fils si dégénéré; son père le traiterait avec mépris, et des paroles de reproche résonneraient sans cesse à ses oreilles. »

Nous avons ensuite à remarquer que, longtemps encore après son apparition l'autorité politique, demeure visiblemment subordonnée à l'autorité du sentiment général; il y a pour cela deux raisons, d'abord parce que, tant qu'il n'existe pas d'organisation politique développée, le chef n'est guère en état d'imposer sa volonté, et ensuite parce que s'il veut se servir de son pouvoir, il provoque la désertion. Nous en trouvons des exemples dans toutes les parties du monde. En Amérique, chez les Indiens Serpents, « chacun est son propre maître, et sa conduite n'est soumise à aucune autre autorité que les conseils du chef appuyés par l'influence qu'il exerce

sur l'opinion des autres membres de la tribu. » Chez les Chinouks « les moyens qu'un chef possède de rendre service à ses voisins et la popularité qu'il acquiert par ses services sont à la fois la base et la mesure de son autorité ». Lorsqu'un Dacotah « veut faire du mal à quelqu'un, le seul moyen qu'un chef ait de le détourner de ses mauvais desseins, c'est de lui donner quelque chose ; le chef n'a aucune autorité pour agir au nom de la tribu et ne l'oserait pas. » Enfin chez les Cricks, plus avancés pourtant par l'organisation politique, l'autorité des chefs élus « dure tant qu'ils se conduisent bien. La désapprobation du peuple est une barrière que leur puissance ne peut surmonter. » En Asie, les bais ou chef des Kirghis « n'ont guère d'autorité sur eux soit pour le bien soit pour le mal. On montre quelque déférence pour leur opinion en considération de leur âge et de leur sang, mais c'est tout. » Les Ostyaks témoignent du respect, dans toute l'acception du mot, à leur chef, s'il est sage et vaillant ; mais cet hommage est volontaire et ne repose que sur la considération personnelle. Chez les Nagas, dit Butler, « les ordres des chefs ne sont obéis qu'autant qu'ils s'accordent avec les désirs et la convenance de la nation. » Il en est de même dans certaines parties de l'Afrique, par exemple chez les Hottentots Korannas. « A la tête de chaque clan ou kraal est un chef ou capitaine ; c'est d'ordinaire celui qui possède le plus ; mais son autorité est extrêmement limitée, et il n'obtient l'obéissance qu'autant qu'il mérite l'approbation générale. » Même chez les Cafres, dont l'organisation politique est plus avancée, l'autorité rencontre des limites analogues. Le roi « fait des lois et les exécute d'après son unique volonté. Il existe pourtant chez le peuple une puissance en état de contrebalancer celle du roi ; il ne gouverne que tant qu'on veut lui obéir. » On l'abandonne s'il gouverne mal.

Dans sa forme primitive, la puissance politique est donc le sentiment de la communauté, opérant par une institution établie par elle formellement ou non. Sans doute, dès le début, le pouvoir du chef est en partie personnel : sa force , son courage ou son adresse supérieure le mettent en quelque sorte en état d'imposer sa volonté personnelle. Mais, d'après le témoignage des faits, sa volonté personnelle n'est qu'un faible facteur ; et l'autorité qu'il exerce se mesure à la fidélité avec laquelle il exprime la volonté de tous.

Si le sentiment public, qui agit d'abord par lui-même et plus tard en partie par l'intermédiaire d'un agent, est jusqu'à un certain point le sentiment spontanément formé des intéressés, il est bien plus encore l'opinion qui leur est imposée ou prescrite. En premier lieu, la nature émotionnelle qui détermine le mode général de conduite

provient des ancêtres ; c'est un produit de toutes les manifestations passées de l'activité ; et en second lieu les motifs spéciaux qui, directement ou indirectement, déterminent les lignes de conduite, son inspirés dans les premiers temps de la vie par les anciens, et mis au service des croyances et des usages qui sont l'héritage de la tribu. Le sentiment directeur est, en un mot, le sentiment accumulé et organisé du passé.

Il n'y a qu'à se rappeler la mutilation à laquelle, à un âge fixe, chaque membre de la tribu doit se soumettre : l'arrachement des dents, les balafres, le tatouage, la torture, et l'impossibilité d'éviter d'obéir à ces coutumes impérieuses ; pour voir que la force directrice qui existe avant que l'appareil de l'autorité politique soit institué, et qui s'exprime plus tard par cet appareil, n'est autre que l'opinion formée graduellement d'innombrables générations précédentes. Je me trompe, ce n'est pas l'opinion qui, à parler rigousement, n'est qu'un produit intellectuel absolument impuissant, c'est l'émotion associée à l'opinion. Voilà ce qui constitue partout au début la force directrice.

Les Tupis croient que, « s'ils s'écartaient des coutumes de leurs ancêtres, ils seraient détruits. » Voilà une manifestation définie de la force avec laquelle cette opinion transmise exerce son influence. Chez l'une des plus grossières tribus des montagnes de l'Inde, les Juangs, les femmes tinrent longtemps à conserver leurs paquets de feuilles, dans la croyance qu'il était mal de changer d'usage. On nous apprend que, chez les Hottentots Korannas, « lorsque les anciens usages ne sont pas en jeu, chacun paraît agir d'après ce qui lui semble juste. » Bien que les chefs damaras « aient la puissance de gouverner arbitrairement, ils ne laissent pas de vénérer les traditions et les coutumes de leurs ancêtres. » D'après Smith, « on ne saurait dire que les Araucaniens aient des lois, bien qu'ils aient beaucoup d'anciens usages qu'ils tiennent pour sacrés et qu'ils observent rigoureusement. » Selon Brooke, chez les Dayaks, la coutume paraît simplement être devenue une loi, et l'infraction à la coutume est punie d'une amende. Chez quelques clans des Malgaches, « innovation et mal sont inséparables, et l'idée de progrès est absolument inadmissible. »

L'autorité des usages héréditaires n'est pas seulement aussi forte chez les groupes d'hommes sans organisation politique ou avec une faible organisation, qu'elle l'est chez les tribus et les nations avaucées; elle est plus forte. Suivant la remarque de sir John Lubbock, « nul sauvage n'est libre. Partout la vie du sauvage est réglée par un système compliqué et en apparence fort incommode de coutumes

(aussi obligatoires que des lois), de prohibitions et de privilèges bizarres. » Si dépourvue de structure sociale que paraisse la plus grossière de ces tribus, ses idées et ses usages ne laissent pas de former une trame invisible qui la tient unie et qui sert à refréner certaines classes d'actions. Cette trame invisible s'est formée lentement et inconsciemment par l'effet des actes de chaque jour, sous l'impulsion des sentiments dominants et la direction des idées régnantes, durant des générations dont le nombre se perd dans le passé.

En un mot donc, avant qu'aucun appareil défini pour l'exercice de l'autorité sociale se soit développé, il existe une autorité provenant en partie de l'opinion publique des vivants et plus encore de l'opinion publique des morts.

Des exemples que nous venons de rapporter ressort un fait que nous allons préciser : c'est que, lorsqu'un appareil politique c'est développé, sa puissance, qui dépend beaucoup de l'opinion publique actuelle, dépend d'ailleurs presque entièrement de l'opinion publique passée. Le chef, en partie organe des volontés de ceux qui l'entourent, est encore plus l'organe des volontés de ceux qui ne sont plus ; et sa propre volonté très soumise à l'autorité des premières, l'est encore plus à celle des dernières.

En effet, sa fonction comme régulateur consiste surtout à imposer les règles héréditaires de conduite où s'incarnent les sentiments et les idées traditionnels. Nous voyons cela partout. Chez les Alfourous, les anciens rendent leurs décisions, « d'après les coutumes des ancêtres, que l'on entoure du plus grand respect. » De même chez les Kirghis : « Les jugements des Bis, ou des anciens éminents, sont basés sur des coutumes connues et universellement acceptées. » Les naturels de Sumatra « sont gouvernés, dans leurs querelles, par des coutumes très anciennes (*adat*), transmises par les ancêtres. Les chefs qui prononcent leurs décisions ne disent pas : « si veut la loi, » mais : « telle est la coutume. »

Lorsque la coutume conservée par la tradition orale passe à l'état de loi écrite, le chef politique devient encore plus clairement un agent par l'organe duquel les sentiments des morts gouvernent les actions des vivants. On voit très bien que le pouvoir qu'il exerce est au fond une puissance qui agit par lui, dès qu'on remarque combien il est faible quand il veut résister à cette puissance. Sa volonté personnelle est réellement inefficace, excepté lorsque les prescriptions patentes ou tacites des générations passées le laissent libre. C'est ainsi qu'à Madagascar, « un mot du souverain suffit, dans les affaires où il n'y a pas de loi, de coutume ou de précédent. » Chez les Africains orientaux, « la seule limite au pouvoir du despote est l'*Ada*, le

précédent. » Chez les Javanais, écrit Raffles, « le seul frein qui s'impose à la volonté du chef du gouvernement est la coutume du pays, et le respect que ses sujets ont pour son caractère. » A Sumatra, le peuple « ne reconnaît pas aux chefs le droit d'instituer les lois qu'ils jugent à propos, ni d'abolir ou d'altérer les anciens usages, auxquels il tient avec une fidélité jalouse. » Ce qui montre à quel point est impérieuse l'obligation de se conformer aux croyances et aux sentiments des ancêtres, c'est le résultat fatal auquel on s'expose en s'en écartant. « Le roi des Achantis, bien qu'il passe pour un autocrate..., n'est pas absolument libre de tout contrôle. Il est soumis à l'obligation d'observer les coutumes nationales qui ont été transmises au peuple depuis la plus haute antiquité; un infraction à cette obligation, par laquelle il avait tenté de changer quelques-unes des coutumes des ancêtres, a coûté à Osaï Quamina son trône. » Ce fait nous remet en mémoire que, chez les Hottentots de nos jours, comme dans le passé chez les Mexicains d'avant la conquête, et chez les peuples civilisés, les chefs s'engagaient, en héritant du pouvoir, à ne rien changer à l'ordre établi.

Sans doute quand nous disons que le chef politique, simple ou composé, n'est en somme qu'un instrument par lequel agit la force du sentiment public, présent et passé, il semble que nous émettions une proposition en désaccord avec un grand nombre de faits où l'on voit jusqu'où peut aller la puissance d'un homme en possession du gouvernement. Sans parler de la facilité avec laquelle un tyran ôte la vie à ses semblables pour des motifs spécieux ou même sans motif, confisque leurs biens sans raison, transporte ses sujets d'un lieu dans un autre, leur extorque des contributions d'argent et de travail sans être retenu par aucun frein, l'aisance avec laquelle il commence et pousse une guerre où il sacrifie ses sujets en masse, nous montre assez que sa volonté toute seule peut dominer celle de toute la nation. De quelle manière faut-il donc modifier notre proposition primitive?

Tout en soutenant que, dans les groupes humains inorganisés, le sentiment manifesté sous forme d'opinion publique régit la conduite politique de la même manière qu'il régit la conduite dans l'ordre cérémoniel et religieux, et en affirmant aussi que les appareils de gouvernement, durant les premières époques de leur développement, sont les produits du sentiment commun, en même temps qu'ils en tirent leur force et qu'ils y trouvent des freins, il faut admettre que ces relations primitives se compliquent, lorsque par l'effet de la guerre de petits groupes se fondent par composition et recomposition en des groupes considérables. Lorsque la société se compose

en grande partie d'individus subjugés, asservis par une force supérieure, la relation normale cesse d'exister. Il ne faut pas s'attendre à trouver dans l'autorité imposée par la force par un envahisseur les caractères d'une autorité qui s'est développée au sein même de la société. Les sociétés formées par la conquête peuvent être et sont fréquemment composées de deux sociétés en grande partie, sinon entièrement étrangères l'une à l'autre : d'où il résulte qu'on n'y saurait trouver rien de ce sentiment commun qui peut s'incarner dans une force politique dérivée de la communauté totale. Dans ces conditions, ou bien le chef politique tire exclusivement sa puissance du sentiment de la partie qui domine dans la société, ou bien il oppose les unes aux autres les diverses masses de sentiments formés dans les parties élevées et basses de la nation, et acquiert par là les moyens de donner à sa volonté personnelle le rôle principal.

Ces réserves faites, on peut encore soutenir que d'ordinaire presque toute la force exercée par l'appareil gouvernemental provient des sentiments de la partie de la société qui est capable de les manifester, sinon de la société tout entière. Si l'opinion de la société inférieure, subjugée et sans armes, n'a plus qu'une faible valeur comme facteur politique, l'opinion de la partie dominante et armée demeure la principale cause de l'action politique. On nous raconte qu'au Congo « le roi qui gouverne despotiquement son peuple est souvent inquiété dans l'exercice de son pouvoir par les princes ses vassaux ; » qu'au Dahomey, où le gouvernement est despotique, « les ministres, les capitaines et les prêtres peuvent être punis individuellement par le roi, et qu'ils le sont souvent ; mais qu'ensemble ils sont plus forts que lui, et qu'il cesserait bientôt de régner s'il venait à perdre leur concours cordial ; » c'est cela même qui s'est passé et qui se passe encore dans les sociétés dont l'histoire est le mieux connue, où le pouvoir du chef suprême est absolu de nom. Depuis l'époque où les empereurs romains étaient proclamés par les soldats et mis à mort par eux, quand ils cessaient de leur plaire, jusqu'à nos jours où, en Russie par exemple, le vœu de l'armée fait souvent incliner la volonté du czar, les exemples sont nombreux où l'on voit un autocrate fort ou faible suivant qu'il s'appuie sur la majorité ou qu'il n'a pour lui que la minorité des classes influentes, et les sentiments même de ceux qui sont prosternés au point de vue politique influer sur l'action politique, par exemple, l'influence du fanatisme turc sur les décisions du sultan.

Il y a des faits qu'il faut rappeler pour apprécier justement la force de la volonté commune en comparaison de celle de la volonté d'un autocrate. L'autocrate est obligé de respecter et de conserver

l'ensemble des institutions et des lois, produits des sentiments et des idées du passé auxquels s'attache une sanction religieuse ; ce qui fait que dans l'ancienne Egypte des dynasties de despotes vivent et meurent, laissant après elles un ordre social qui n'a subi aucun changement essentiel. Un changement sérieux de l'ordre social, en désaccord avec le sentiment général, sera probablement aboli bientôt après ; en Egypte, par exemple, Amenotep IV, en dépit d'une révolte, réussit à établir une religion nouvelle qui fut abolie sous le règne suivant. Ajoutons que les lois les plus en désaccord avec la volonté générale demeurent sans effet ; c'est ainsi que les lois somptuaires édictées par les rois du moyen âge et sans cesse remises en vigueur échouèrent constamment. Malgré son rang suprême et la nature divine dont on le fait participer, le roi, tout-puissant, ne laisse pas d'être enchaîné par des usages qui font souvent de sa vie un véritable esclavage : les opinions des vivants l'obligent à obéir aux prescriptions des morts. S'il ne s'y conforme pas ou s'il soulève par ses actes l'explosion de sentiments hostiles, ses serviteurs civils et militaires lui refusent l'obéissance et se tournent contre lui ; enfin, quand le mécontentement est extrême, on peut voir un exemple de « despotisme tempéré par l'assassinat ». Dans les sociétés où l'on détrône de temps en temps un autocrate odieux, il est d'habitude qu'on élève au pouvoir un autre autocrate : c'est que le sentiment général non seulement tolère, mais désire l'autocratie. Le sentiment que les uns appellent loyauté et les autres servilité, a le double effet de créer le souverain absolu et de lui conférer le pouvoir qu'il exerce.

Mais le principe cardinal qu'il est difficile d'apprécier exactement, c'est que, si les formes et les lois de chaque société sont les produits consolidés des émotions et des idées de ceux qui ont vécu dans le passé, elles deviennent efficaces par l'autorité qu'elles exercent sur les émotions et les idées existantes. Nous savons tous comment l'idée de la *main-morte* gouverne les actes des vivants dans l'usage qu'ils font de la propriété ; mais la puissance de la main-morte dans le gouvernement de la vie en général au moyen du système politique en vigueur est immensément plus forte. La force qui, d'heure en heure et dans tout pays, soumise ou non à un régime despotique, produit l'obéissance qui rend l'action politique possible, c'est le sentiment accumulé et organisé à l'égard d'institutions héréditaires consacrées par la tradition. C'est pourquoi l'on ne saurait nier que, pris dans son sens le plus large, le sentiment de la communauté soit l'unique source du pouvoir politique, chez les sociétés au moins qui ne sont point soumises à la domination étrangère. Dans le fond, il

en était ainsi au début de la vie sociale et il en est encore ainsi.

C'est un point acquis dans la science qu'il faut reconnaître dans les causes encore agissantes les causes qui ont produit, par des opérations semblables dans le passé, l'état de choses actuellement existant. Partant de là, et poursuivant les recherches que cette idée suggère, nous allons arriver à la vérification des conclusions précédentes.

Chaque jour, les réunions publiques nous montrent des exemples nouveaux de la même différenciation, qui est le caractère de l'appareil politique primitif, et des exemples nouveaux des actions des diverses parties de cet appareil. On y retrouve la masse des moins éminents, formant l'auditoire, dont le rôle dans l'affaire consisteà exprimer l'approbation ou la désapprobation, à dire oui ou non aux motions. On y trouve la partie moindre, occupant le bureau, les gens dont la richesse, la position, la capacité assurent l'influence; ce sont les chefs locaux qui conduisent la discussion. Enfin, il y a le président élu, généralement l'homme le plus éminent, qui exerce une autorité reconnue sur les orateurs et l'auditoire : c'est le roi du moment. Une assemblée réunie à l'improviste se résout de même plus ou moins nettement en ces trois divisions; et quand l'assemblée devient un corps permanent, comme celui d'une compagnie d'affaires, d'une société philanthropique, d'un cercle, ces trois divisions prennent rapidement des formes définies et deviennent le président, le bureau ou comité et les membres ou actionnaires. Ajoutez que, bien qu'au début une de ces associations permanentes, formées par la volonté libre, présente, comme la réunion de la horde primitive ou de l'assemblée publique moderne, une distribution de l'autorité telle que le petit nombre des hommes choisis et leur chef sont subordonnés à la masse, les proportions des pouvoirs respectifs subissent, selon les circonstances, des changements plus ou moins tranchés. Lorsque les membres qui composent la masse, outre qu'ils ont un grand intérêt à la marche de l'affaire, se trouvent placés de façon à combiner aisément leurs efforts, ils font échec au petit nombre et au chef; mais lorque la dispersion de la masse, celle des actionnaires d'un chemin de fer par exemple, met obstacle à leur coalition, le petit nombre des choisis ne tarde pas à constituer une oligarchie, et du sein de l'oligarchie il n'est pas rare de voir surgir un autocrate : la constitution devient un despotisme tempéré par des révolutions.

Quand je dis que je trouve à chaque instant des preuves que la force d'un appareil politique dérive du sentiment commun, en partie incarné dans le système consolidé transmis par le passé et en partie

suscité par les circonstances du moment, je n'entends pas seulement parler des preuves qui montrent que chez nous les actions gouvernementales sont habituellement déterminées par ces causes, et que les actions de tous les corps de moindre importance, constitués pour un temps ou pour une longue durée, obéissent aussi aux mêmes causes. Je fais plutôt allusion aux exemples de l'autorité irrésistible exercée par le sentiment et l'opinion de la moyenne sur la conduite en général. Des faits tels que les suivants, l'impuissance des lois à empêcher les duels tant que l'opinion publique leur est favorable, l'impuissance absolue des commandements de la religion appuyés de menaces de damnation, à empêcher les agressions les plus injustes quand les intérêts et les passions dominantes y poussent, ces faits suffisent à montrer que les codes, les croyances religieuses et les appareils de gouvernement qui les imposent, demeurent inefficaces en face d'un sentiment opposé. Quand on songe à l'ardeur avec laquelle on recherche les applaudissements et à la crainte qu'inspire la défaveur publique, ces stimulants et ces freins de l'homme, on ne saurait contester que les manifestations diffuses du sentiment dictent habituellement le cours de sa conduite une fois qu'il a donné satisfaction à ses besoins urgents. On n'a qu'à considérer le code social qui règle les actes de la vie, même jusqu'à la couleur d'une cravate, et à remarquer que tel qui n'ose enfreindre ce code n'a aucune hésitation à faire un acte de contrebande, pour reconnaître qu'une loi non écrite imposée par l'opinion est plus impérative qu'une loi écrite qui n'a point cette sanction. Bien plus, à voir le mépris qu'on affecte pour de justes réclamations de créanciers, qui ne peuvent obtenir leur argent pour prix des biens qu'ils ont cédés, tandis qu'on se montre si prompt à s'acquitter de prétendues dettes d'honneur envers des gens qui n'ont donné ni biens ni services, on reconnaît que l'empire du sentiment prédominant, que ni la loi ni la religion n'imposent, peut être plus puissant que la loi et la religion ensemble soutenues par un sentiment moins fortement exprimé. Un regard jeté sur l'ensemble des actions des hommes nous oblige à reconnaître qu'ils demeurent encore, comme ils l'étaient au début de la vie sociale, dirigés par le sentiment commun, passé et présent ; et que l'appareil politique, produit lui-même graduellement développé de ce sentiment, demeure encore le principal organe d'une portion spécialisée de ce sentiment, pour régler certains genres d'actions.

Je me sens en quelque sorte obligé de formuler cette induction comme un élément essentiel de la théorie politique. Mon excuse pour avoir insisté un peu longuement sur une conclusion qui paraît

triviale, c'est que, admise de nom, elle ne l'est guère de fait. Chez nous, même, où les appareils non politiques produits spontanément ou savamment édifiés sont nombreux et importants, et plus encore dans la plupart des pays, où l'on compte moins de ces organes que chez nous, on ne s'aperçoit pas, comme il convient, que les penchants combinés qui agissent par l'intermédiaire des appareils politiques peuvent, quand ces appareils manquent, en produire d'autres par l'intermédiaire desquels ils opèrent. Les gens qui font de la politique raisonnent comme si les appareils de l'État possédaient une vertu propre, qu'ils n'ont pas, et comme si le sentiment qui crée ces appareils n'avait pas la vertu intrinsèque qu'il possède. Evidemment, leurs actions doivent se trouver grandement dérangées par le renversement de ces idées.

HERBERT SPENCER.

L'ÉDUCATION PLATONICIENNE

SECOND ARTICLE [1]

IV

LA LOGISTIQUE ET LA MÉTRÉTIQUE

Avant d'examiner dans le détail sur quelles matières devait rouler l'enseignement scientifique dans le programme platonicien, il convient de distinguer nettement entre les connaissances réservées pour le second degré et les notions élémentaires qui font partie du premier.

Lorsque Platon parle de celui-ci, au VIIe livre des *Lois*, il se garde de profaner les noms des sciences que n'abordera pas le commun des élèves, mais seulement une élite soigneusement triée ; il ne dit donc pas l'arithmétique, il parle des λογισμοὶ (809, *c*) ; il ne dit pas la géométrie, mais la μετρητικὴ μήκους καὶ ἐπιπέδου καὶ βάθους (817, *e*) ; l'astronomie est de même réduite à la connaissance τῆς τῶν ἄστρων περιόδου, c'est-à-dire à celle du calendrier.

S'il est inutile que nous nous arrêtions sur ce dernier sujet, il n'en est pas de même pour les deux premiers, d'autant que la distinction, déjà établie du temps de Platon, a été rigoureusement observée pendant toute l'antiquité entre la science théorique, apanage du petit nombre, et les connaissances pratiques indispensables pour les besoins de la vie en général ou pour l'exercice de certaines professions particulières.

Ainsi la *logistique*, c'est-à-dire l'enseignement du calcul et des procédés à suivre pour la solution des problèmes numériques, a toujours été isolée de l'*arithmétique*. Ce dernier terme, chez les Grecs, est donc loin de désigner le même objet que chez les mo-

1. Voir le n° de novembre 1880.

dernes ; il correspond plutôt aux éléments de ce que l'on appelle aujourd'hui la théorie des nombres, tandis que la presque totalité de l'enseignement actuel ordinaire de l'arithmétique représente la logistique ancienne.

De même, la *métrétique*, c'est-à-dire l'ensemble des applications de la science à la détermination des surfaces et des volumes, a toujours fait, dans l'antiquité, l'objet d'un enseignement parfaitement distinct de celui de la géométrie. Sur ce dernier point, nous avons à peu près conservé les mêmes errements, parce que l'œuvre d'Euclide est restée jusqu'à présent le type consacré pour les livres destinés à l'enseignement classique de la science de l'étendue. La métrétique ancienne est donc représentée de nos jours par les notions du système métrique, enseignées dans l'arithmétique ordinaire, et celles d'arpentage et métrage, qui font partie de l'instruction primaire, ainsi que par les exercices numériques auxquels on s'attache dans l'enseignement secondaire.

Il ne nous reste malheureusement aucun ouvrage de logistique ancienne ; aussi ne peut-on que former des hypothèses sur les méthodes suivies, pour l'enseigner, au temps de Platon. Toutefois, pour ces hypothèses, nous trouvons une base solide dans les écrits de l'antiquité qui, au contraire, nous sont parvenus relativement à la métrétique.

Ces écrits, auquel est attaché le nom de Héron d'Alexandrie, sont, en général, des compitations, faites sous l'empire romain, d'un grand ouvrage, aujourd'hui perdu, qu'avait composé, au premier siècle avant notre ère, ce célèbre mécanicien, le dernier génie original qu'ait produit l'antiquité pour les mathématiques. Ils ne renferment, à part des définitions et des données métrologiques indispensables, que des problèmes numériques, avec le développement des calculs nécessaires pour comprendre le procédé de solution, mais *sans explications théoriques ;* ils sont d'ailleurs rédigés suivant un type tout spécial, essentiellement différent des modèles euclidiens.

Or, si nous n'avons pas de traité de logistique grecque, nous en avons un de logistique égyptienne, dans le papyrus de Rhind, récemment publié, traduit et commenté par M. Eisenlohr [1] ; nous y trouvons de même une série d'exercices numériques gradués, sans démonstrations, exercices dont la pratique répétée était suffisante pour donner l'acquis nécessaire et permettre d'exécuter les mêmes

1. Voir notre article sur *Thalès de Milet*, dans la *Revue philosophique* de mars 1880, p. 307.

calculs sur d'autres données ; enfin la forme de rédaction de ces exercices est identique à celle des problèmes héroniens.

Il est donc très probable que cette forme, empruntée dès l'origine aux Egyptiens par les Grecs, aura été conservée traditionnellement dans les écrits relatifs à l'enseignement de la logistique et de la métrétique, c'est-à-dire dans les recueils de problèmes qui ont certainement précédé celui de Héron, de même qu'elle a été religieusement gardée, pendant de longs siècles après lui, par les agrimenseurs romains et les compilateurs du moyen âge.

Resterait maintenant à préciser l'étendue de l'enseignement dont il s'agit. Pour la métrétique, son cadre, déterminé par les besoins de la vie usuelle, est évidemment à peu près invariable ; les progrès de la science théorique n'ont pour effet que d'y faire disparaître plus ou moins lentement l'emploi de formules trop grossièrement approchées ou inexactes, comme on en rencontre dans le papyrus de Rhind. Ainsi il serait ridicule de se figurer qu'avant Archimède les hommes n'avaient aucun moyen pour calculer la circonférence ou la surface d'un cercle d'après son diamètre. Ils savaient le faire dès longtemps, mais moins exactement, de même qu'aujourd'hui nous savons le faire plus exactement [1].

Pour la logistique, la question mérite un peu plus de détails.

En premier lieu, il faut s'affranchir du préjugé qui consiste à regarder le système de numération grecque comme très incommode, surtout pour des opérations tant soit peu compliquées. Je me suis facilement convaincu, par ma propre expérience, que, quoique certainement moins avantageux que notre système, il est en réalité très pratique, et qu'il ne faut pas un très grand exercice pour effectuer les calculs avec une rapidité réellement comparable dans l'un comme dans l'autre.

Après les quatre règles sur les nombres entiers, on enseignait un calcul de fractions, différant du nôtre par l'emploi exclusif de fractions ayant pour numérateur l'unité. Ce calcul, dont nous ne connaissons pas exactement les détails, venait de l'Egypte et s'est perdu sous l'empire romain. L'emploi de nos fractions ordinaires semble avoir pour origine la considération des rapports numériques dans les accords musicaux, et, au temps de Platon, il ne devait être pratiqué que dans la théorie de l'harmonie.

1. Pour le rapport de la circonférence au diamètre, $\pi = 3{,}1415926535...$, il est probable que, dès la plus haute antiquité, on prit simplement le nombre 3. Dans le papyrus de Rhind, on trouve l'approximation $\left(\frac{16}{9}\right)^2$; la valeur $\frac{22}{7}$, donnée par Archimède, est devenue, comme on sait, classique jusqu'à la Renaissance; celle des Hindous, $\pi = \sqrt{10}$, paraît en avoir été déduite.

Venaient ensuite une série de règles, analogues à nos règles de trois, d'alliage, de parties proportionnelles, pour la solution des problèmes. Il est très remarquable qu'à cet égard Platon (*Lois*, VII, 819, *b*, *c*) recommande expressément les méthodes égyptiennes, et en particulier l'emploi de *pommes* et de *fioles*, pour poser aux enfants des problèmes sur des choses concrètes et tangibles. Que ce dernier conseil ait été ou non suivi, il est établi en tout cas que les Grecs ont adapté à leur enseignement ces problèmes égyptiens. On le sait par les nombreuses questions arithmétiques conservées sous forme d'épigrammes dans l'*Anthologie* et roulant précisément sur des pommes ou des fioles, et aussi par un passage de Geminus [1], qui indique, comme un des buts principaux de la logistique, le calcul des nombres μηλίται et φιαλίται (de pommes et de fioles). Ces problèmes représentent, en somme, au moins ceux du premier degré à une inconnue. Il semble clair, d'ailleurs, que l'on familiarisait les enfants avec les calculs de tête, et que l'enseignement restait exclusivement pratique, sans rien aborder de la théorie.

Quelques exercices simples sur les progressions, arithmétique et géométrique, complètent le cadre du papyrus de Rhind, et sans doute celui de la logistique enseignée à tous les élèves, d'après le programme de Platon. Mais ce cadre n'était-il pas dépassé déjà, au moins pour l'élite du premier degré ?

La complexité des problèmes pouvait être facilement augmentée pour les enfants qui prenaient goût à les résoudre. Déjà le pythagoricien Thymaridas de Paros, avait, dans son *Epanthème*, que Jamblique nous a conservé [2], traité un système passablement compliqué d'équations du premier degré à plusieurs inconnues ; d'autre part, nous verrons plus loin de sérieux indices de la connaissance, dès cette époque, de la solution numérique des problèmes du second degré, déjà résolus géométriquement depuis au moins un demi-siècle. Ainsi la logistique grecque avait déjà commencé l'évolution mal connue qui devait la faire aboutir à la solution des problèmes traités dans l'ouvrage de Diophante (IIIe siècle de notre ère ?), c'est-à-dire à l'algèbre. S'il est bien peu probable que l'on eût déjà posé des problèmes d'analyse indéterminée, sans applications pratiques, comme ceux qui forment la partie la plus intéressante aujourd'hui du recueil mentionné par nous à l'instant, on doit néanmoins remar-

1. *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*, edit. Friedlein, Leipzig, 1873, p. 40. — Cf. *Heronis Alexandrini geometricorum et stereometricorum reliquiæ*, edit. Hultsch, Berlin, 1864, p. 218.

2. Ἰαμβλίχου Χαλχιδέως... περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς, edit. Tennulius, 1668, p. 87, 88.

quer que les règles de Pythagore et de Platon, pour la formation des triangles rectangles en nombres, règles qui sont en fait la clef des problèmes de Diophante et qu'on retrouve dans les écrits héroniens [1] sur la métrétique, devaient appartenir à la logistique.

Enfin, on doit admettre que l'enseignement de l'extraction de la racine carrée était déjà devenue nécessaire à cette époque pour les calculs de la métrétique, en raison des applications du théorème de Pythagore.

Ainsi le cadre de cet enseignement mathématique du premier degré, sinon pour tous les élèves, au moins pour ceux destinés à passer au second degré, se trouvait sans doute très suffisamment étendu, et, sous une forme qui nous paraîtrait aujourd'hui probablement bien surannée, pouvait répondre très largement aux besoins de la pratique et de la science d'alors, τοῦ καπηλεύειν comme τοῦ γνωρίζειν, ainsi que s'exprime Platon, quand il insiste (*Civitas*, 525, *d*) sur le caractère abstrait et théorique que doit avoir l'arithmétique en opposition à la logistique ou calcul.

Si ce dernier était très probablement enseigné sans aucun mélange de théorie, ainsi qu'il convient d'ailleurs de le faire pour de jeunes enfants, les meilleurs élèves n'en pouvaient pas moins conserver un bagage de connaissances effectives valant bien celui que nos bacheliers ès lettres emportent en général aujourd'hui des bancs du lycée.

V

L'ARITHMÉTIQUE

Si nous avons pu, au moins dans une certaine mesure, préciser le caractère et le programme de l'enseignement mathématique commun à tous les élèves du premier degré, il nous sera beaucoup

1. *Heronis Alexandrini geometricorum et stereometricorum reliquiæ*, edit. Hultsch, Berlin, 1864, p. 56, 57. Un triangle rectangle en nombres est un groupe de trois nombres entiers, tels que la somme des carrés de deux d'entre eux soit égale au carré du troisième.

La règle de Pythagore pour former de tels triangles consiste, a étant un nombre *impair*, à choisir le groupe :

$$a, \quad \frac{a^2+1}{2}, \quad \frac{a^2-1}{2};$$

celle de Platon, p étant un nombre *pair*, à prendre :

$$p, \quad \left(\frac{p}{2}\right)^2 - 1, \quad \left(\frac{p}{2}\right)^2 + 1.$$

moins facile d'établir une distinction bien nette soit pour les méthodes, soit pour les matières, entre l'enseignement du second degré et l'instruction préparatoire reçue avant vingt ans par les meilleurs sujets du premier. Platon ne donne en effet aucun détail sur cette question, et nous sommes réduits aux conjectures.

Il nous paraît toutefois assez plausible de regarder comme pouvant nous donner une idée de ce que devait être, dans la pensée de Platon, cette instruction préparatoire, certains ouvrages qui ont été composés plus tard, pour servir de manuels mathématiques aux jeunes gens se destinant à l'étude de la philosophie : tels sont les écrits de Nicomaque de Gérasa et de Théon de Smyrne, qui datent de la fin du premier ou du commencement du second siècle de l'ère chrétienne [1].

Tandis que la véritable œuvre des Grecs en *arithmétique* (théorie des nombres) ne doit pas être cherchée ailleurs que dans les livres VII, VIII et IX des *Eléments* d'Euclide, où elle se présente avec la rigueur et l'enchaînement des démonstrations mathématiques, les écrits que nous venons de mentionner nous offrent, pour la même science, des exposés succincts et l'énoncé des principales propositions, non pas établies rigoureusement, mais mises en lumière à l'aide d'explications et d'exemples plus ou moins développés. Je suis porté à croire que ce devait être, en particulier pour l'arithmétique, le caractère de l'enseignement préparatoire que je cherche à définir, et qu'il y avait ainsi, sous le rapport de la méthode, une transition entre l'instruction générale pour le premier degré, donnée, comme nous l'avons vu, sans démonstrations, et celle du second degré, qui devait nécessairement présenter toute la rigueur scientifique. Autrement, eu égard aux matières à étudier, le court espace de temps réservé pour cet enseignement préparatoire eût été insuffisant.

Pour les autres sciences, les ouvrages de Nicomaque et de Théon de Smyrne ne peuvent donner qu'un spécimen beaucoup moins exact de cet enseignement. Si tous deux ont traité de l'harmonie, les progrès de l'art et les importants travaux théoriques d'Aristoxène, disciple d'Aristote, les obligent, comme nous le verrons plus tard, à parler de choses sans doute inconnues à Platon. Mais nous pouvons différer l'examen de ce sujet tout spécial. De même, l'astro-

1. *Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionis arithmeticœ libri II*, recensuit Ricardus Hoche. Leipzig, 1866. — *Theonis Smyrnœi platonici, eorum quæ in mathematicis ad Platonis lectionem utilia sunt expositio*, ed. Bullialdus. Paris, 1644. — *Theonis Smyrnœi platonici liber de astronomia*, primus edidit Th.-H. Martin. Paris, 1849. — Νικομάχου ἁρμονικῆς ἐγχειρίδιον, dans les *Antiquæ musicæ auctores* édités par Meibomius.

nomie, assez longuement traitée par Théon de Smyrne, est celle d'Hipparque, postérieur de deux siècles à Platon. Au contraire, malgré sa promesse, Théon ne semble pas avoir réellement traité la géométrie, dont il dit à peine quelques mots. Et, de fait, celle-ci n'a jamais été enseignée dans l'antiquité sans l'appareil euclidien. Peut-être Platon considérait comme possible d'en faire une exposition abrégée, comme pour l'arithmétique ; mais au moins fallait-il y apprendre aux élèves ce qu'est une démonstration rigoureuse et en quoi elle diffère d'une induction, même tirée, comme en arithmétique, d'autant de cas particuliers que l'on voudra.

Abandonnons donc ce point, qu'il est difficile de bien élucider, et revenons à l'arithmétique. Ayant défini le caractère de l'enseignement préparatoire, il reste, pour en préciser les matières, à écarter celles que nous rencontrons dans les ouvrages de Nicomaque et de Théon de Smyrne et qui ne pourraient être attribuées à l'époque de Platon.

L'*Introduction arithmétique* du néo-pythagoricien de Gérasa, écrite à une époque de décadence des études sérieuses, a joui d'une fortune singulière. C'est, en somme, un assez mauvais manuel des théories dont la connaissance était regardée comme indispensable à un philosophe, une introduction à l'étude non pas de l'arithmétique, mais bien de la philosophie et en particulier de la *Théologie arithmétique,* où le même auteur avait entassé les rêveries néo-pythagoriciennes sur les nombres et dont d'importants fragments ont été conservés dans la *Bibliothèque* de Photius, comme dans les *Theologumena* anonymes compilés au IIIe ou IVe siècle après Jésus-Christ.

Ce petit livre remplaça les écrits théoriques antérieurs, dont il ne reste que de faibles indices, se rapportant presque exclusivement à l'école pythagoricienne [1] ; il devint la base de l'enseignement et, comme tel, fut indéfiniment commenté. Grâce à une traduction de Boèce, son influence persista pendant tout le moyen âge. Nicomaque acquit ainsi un renom de mathématicien bien peu justifié, et l'ironique plaisanterie de Lucien : « Tu calculeras comme Nicomaque de Gérasa, » fut bientôt prise pour argent comptant.

Et cependant non seulement Nicomaque n'a certainement rien inventé en arithmétique, mais encore il est facile de voir que la plupart des théories exposées par lui remontent au moins à l'époque de Platon.

1. Les *Theologumena* (ed. Ast, Leipzig) citent des ouvrages de Philolaos, Clinias de Tarente, Archytas, antérieurs à Platon ou de son temps, ainsi qu'un traité de son neveu Speusippe sur *Les nombres pythagoriques.*

La discussion complète de cette assertion n'offrirait pas un grand intérêt à nos lecteurs; nous nous contenterons donc d'ajouter quelques brèves remarques à la nomenclature des théories dont il s'agit.

Les principes de celle des rapports reposaient sur une classification de ceux-ci, aujourd'hui tombée en désuétude, parce qu'elle était intimement liée avec l'usage des fractions ayant pour numérateur l'unité. Cette théorie est en tout cas supposée par les connaissances harmoniques de l'époque de Platon.

Celle de la décomposition d'un nombre en facteurs premiers, de la divisibilité et des puissances, partait de la définition des nombres pairs et impairs (définition qui a évidemment formé dès l'origine le début des ouvrages théoriques sur la matière), continuait par celle des subdivisions du pair [1], des nombres premiers et des nombres composés, absolument ou relativement entre eux; l'exposition se poursuivait à l'aide d'une représentation figurée, où les unités étaient symbolisées par des points rangés à côté les uns des autres. Dans cette figuration, le nombre premier ou *linéaire* [2] était conçu sous le *schéma* d'une rangée de ces points; un nombre formé de deux facteurs ou *plan*, sous celui de rangées égales disposées en rectangle, dont les côtés représentaient par conséquent les deux facteurs; de même, un nombre formé de trois facteurs était figuré en *solide* parallélépipède.

Le même système de figuration par points, appliqué sur le plan sous d'autres dispositions régulières, servait à représenter ce qu'on a appelé les nombres triangles et *polygones* en général, c'est-à-dire les sommes de progressions arithmétiques commençant à l'unité. Etendu, dans l'espace, à la combinaison de ces sommes sous forme de *pyramides*, il se prêtait déjà à l'ébauche de théories plus complexes.

L'étude de l'arithmétique à ce premier degré devait enfin comprendre les proportions. En dehors de la proportion géométrique entre quatre nombres (*anacoluthie* de Speusippe), les anciens s'attachaient spécialement à considérer des groupes de trois termes dont l'un était soit moyen arithmétique, soit moyen géométrique entre les deux extrêmes. Lespremiers pythagoriciens avaient déjà considéré un troisième groupement, une troisième *médiété* (μεσότης), sous-contraire ou

1. Pairement pair = puissance de 2 —; pairement impair = $2(2n + 1)$; — impairement pair = $2^m (2n + 1)$.

2. Εὐθυγραμμικὸς. Ce nom, dû, d'après Jamblique, au pythagoricien Thymaridas, se trouve avec les divers autres termes techniques que nous allons souligner, dans les citations du traité de Speusippe, mentionné plus haut, du moins sous la forme abrégée γραμμικὸς.

harmonique, comme la nommèrent Archytas et Hippasos[1]. On chercha une définition commune à ces trois médiétés, et on trouva que le rapport des différences du moyen à chacun des deux extrêmes était le même que celui de deux des trois termes. En combinant ceux-ci de toutes les manières possibles, Eudoxe constitua trois autres médiétés, l'une dite sous-contraire à l'harmonique, les deux autres dénommées cinquième et sixième; il est à remarquer que le calcul des moyens de ces deux dernières exige la solution numérique de l'équation du second degré, indice important de la connaissance de cette solution dès l'époque de Platon[2].

Plus tard, et à une date indéterminée, deux pythagoriciens, Temnonidès et Euphranor, étendirent la définition en prenant les différences de deux quelconques des trois termes, au lieu de celles seulement où entre le moyen. Le nombre des *médiétés* fut ainsi porté à dix, comme on peut les voir dans Nicomaque et dans Pappus, dont les nomenclatures offrent d'ailleurs de notables différences.

Pour identifier avec le programme platonicien au premier degré le cadre rempli par Nicomaque, nous ne voyons guères en somme à retrancher de ce dernier que ces médiétés postérieures, d'une part, et, de l'autre, la théorie des nombres parfaits, surabondants et déficients, le célèbre passage du livre VIII de la *République*[3] prouvant que cette théorie commençait tout au plus à s'ébaucher au temps de Platon. En revanche, ce même passage nous conduit à faire remonter jusqu'à cette époque la génération donnée par Théon de Smyrne des nombres *côtés* et *diamètres*, c'est-à-dire la solution complète en nombres entiers de l'équation indéterminée :

$$2x^2 - y^2 = \pm 1.$$

Cette solution, qui donne une série de valeurs rationnelles et de plus en plus approchées pour l'incommensurable $\sqrt{2}$, était au reste très facile à obtenir pour les anciens, en poursuivant, d'après leur procédé, l'extraction de cette racine.

Les autres théories exposées par Théon de Smyrne se retrouvent toutes en fait dans Nicomaque.

1. Le moyen harmonique m entre deux nombres a et b est $m = \frac{2ab}{a+b}$. Les détails historiques ci-dessus sont donnés par Jamblique dans son commentaire sur Nicomaque, p. 141.

2. Voir notre essai *L'arithmétique des Grecs dans Pappus*, dans les *Mémoires de la Société des sciences physiques et naturelles de Bordeaux*, t. III, 2e série, p. 362.

3. Voir notre essai *Le nombre nuptial dans Platon*, dans la *Revue*, t. I, 1876, p. 184 et 182.

En résumé, si l'enseignement que nous avons essayé de décrire, comme correspondant à la partie arithmétique du programme platonicien pour l'élite du premier degré, ne semble pas présenter dans sa méthode un caractère véritablement scientifique, s'il devait être, à cet égard, complété par l'appareil des démonstrations réservées au second degré, les matières qu'il abordait remplissent, au fond, un cadre que les progrès de la science n'ont guère fait agrandir ; car, quelque essor que leur ait donné l'invention des notations algébriques, ils se sont surtout effectués sur des domaines restés, jusqu'à présent du moins, étrangers à l'enseignement élémentaire, à celui qui fait partie de notre éducation libérale ordinaire. Nous voyons même que, depuis Platon, on a abandonné, dans les premiers linéaments de la théorie des nombres, un sujet à la vérité sans applications pratiques, mais qui n'en est pas moins toujours digne assurément d'exercer la force spéculative de ceux qui se destinent à la philosophie.

VI

LES ÉLÉMENTS D'EUCLIDE

Si, dans les ouvrages de Nicomaque et de Théon de Smyrne, nous avons cru rencontrer des types représentant plus ou moins fidèlement une partie du programme platonicien, pour une autre partie, celle de l'enseignement mathématique du second degré, nous possédons, à n'en pas douter, dans les *Eléments* d'Euclide, un modèle dont la perfection dépasse, à vrai dire, celle que l'on peut supposer pour le commencement du IVe siècle avant Jésus-Christ, mais qui néanmoins nous donne exactement la forme de cet enseignement, et d'autre part, comme contenu, n'en dépasse pas sensiblement les limites possibles.

Nous n'insisterons pas longuement sur le premier point, celui de la forme ; on connaît suffisamment celle des démonstrations euclidiennes, puisqu'elle est restée, sans changement radical, dans notre enseignement classique de la géométrie. De nombreuses preuves, et en particulier les fragments d'Hippocrate de Chios, conservés par Simplicius [1] d'après Eudème, établissent suffisamment que cette forme, bien antérieure à Euclide, et sans aucun doute commune à tous les géomètres grecs qui l'ont précédé, avait été à peu près com-

1. *Simplicii comment. in octo Aristotelis physicæ auscultationis libros.* Le texte de ces fragments a été publié par Bretschneider, dans *Die Geometrie und die Geometer vor Euklides*, Leipzig, 1870, p. 100-121.

plètement élaborée dès l'origine de la science et n'a reçu ensuite que des perfectionnements de détail [1].

Quant au contenu des *Eléments* d'Euclide, il est de même aujourd'hui parfaitement établi qu'il ne représente en rien les travaux réellement originaux qu'a pu produire le premier des géomètres alexandrins; son œuvre personnelle ne nous a guère été transmise que retravaillée par ses successeurs et fondue dans leurs écrits, tandis que ce qui nous reste sous son nom consiste au contraire dans la fusion des travaux de ses précurseurs, et cette fusion au reste n'est pas si complète qu'on ne puisse reconnaître la différence d'origine des matériaux qu'il a employés.

L'ordre dans lequel se suivent les théories exposées dans les *Eléments* est en effet essentiellement différent de celui qui règne de nos jours en géométrie, et il resterait absolument inexplicable s'il ne représentait pas un développement historique.

Tout d'abord il faut distinguer, dans les treize livres des *Eléments*, trois groupes; les six premiers livres sont consacrés à la géométrie plane, les quatre suivants à l'arithmétique, les trois derniers à la géométrie dans l'espace, dont la théorie des cinq polyèdres réguliers forme le couronnement; la géométrie sphérique, de même que la théorie des angles polyèdres, ne sont pas abordées; ce sont des sujets qui, comme au temps de Platon, font encore partie intégrante de l'astronomie.

Si nous examinons le premier groupe, les six livres de la géométrie plane, nous reconnaissons facilement que le premier de ces livres, couronné par le théorème sur le carré de l'hypoténuse, comprend la démonstration de toutes les propositions simples, transmises par l'Egypte à la Grèce jusqu'au temps de Pythagore, après lequel les géomètres hellènes volèrent de leurs propres ailes.

Le livre II présente ce qu'on pourrait appeler la constitution d'un algorithme linéaire; il renferme les théorêmes relatifs aux résultats des opérations arithmétiques sur les longueurs combinées entre elles. C'est le premier pas que devait faire la science, du moment où elle possédait, dans le théorème de Pythagore, le moyen de construire un carré égal à la somme de deux autres.

Les livres III et IV renferment la théorie du cercle et celle des

1. Comme l'invention du διορισμός par Léon, contemporain de Platon. On peut croire que l'origine de la forme euclidienne remonte aux Egyptiens, car on ne peut guère mettre en doute qu'ils ne sussent faire des démonstrations. Comparez le texte de Démocrite (Clem. Alex., *Strom.*, I, p. 131, Sylb.) : Γραμμέων συνθέσιος μετὰ ἀποδείξιος οὐδεὶς κώ με παρήλλαξεν, οὐδ' οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι Ἀρπεδονάπται.

polygones réguliers; elles sont déjà supposées par les travaux d'Hippocrate de Chios sur la quadrature des lunules, au milieu du ve siècle avant Jésus-Christ.

Le livre V, consacré aux théorèmes généraux sur les proportions géométriques, paraît avoir pour base une rédaction d'Eudoxe. Mais la matière doit avoir été élaborée dès longtemps avant l'âge de Platon, si l'on en juge par l'usage fréquent qu'il fait de ces proportions [1].

Enfin le livre VI, le dernier de la géométrie plane, abstraction faite des derniers théorèmes, qui, sans lien avec les précédents, semblent des additions faites après coup à un plan primitif, marche à la solution générale des problèmes du second degré, la παραβολὴ avec ἔλλειψις ou ὑπερβολή, qui fut, sur ce terrain, le dernier effort de la muse pythagoricienne.

D'après ce que nous avons dit à ce sujet dans notre premier article, nous admettons que le cadre général de ces six livres était déjà rempli dans les premiers *Eléments* qui aient été écrits, ceux d'Hippocrate de Chios; si d'ailleurs les théories qui y étaient développées n'arrivèrent à Euclide qu'après avoir reçu de nombreux perfectionnements, les plus importantes additions, au témoignage de Proclus, paraissent avoir été dues à Théétète d'Athènes et à Eudoxe de Cnide, c'est-à-dire être au plus tard du temps même de Platon.

Quant aux quatre livres qui forment le groupe consacré à l'arithmétique, il faut distinguer les trois premiers (VII, VIII, IX) du suivant, le Xe. Si l'on écarte, pour les motifs indiqués plus haut, le couronnement de cette première subdivision, c'est-à-dire la théorie du nombre parfait, relative à un problème seulement posé du temps de Platon, on ne rencontre, dans les trois livres en question, que des connaissances vraiment élémentaires et évidemment possédées de bonne heure par les mathématiciens grecs, quoique l'âge de la premièrerédaction de l'ensemble des démonstrations, probablement postérieure à Hippocrate de Chios, ne puisse être fixé avec précision.

Le Xe livre a un tout autre caractère : il est consacré aux quantités incommensurables, dont la notion venait à peine, au temps de Platon, d'être généralisée par Théétète. Le pénible développement de la

1. L'emploi qu'en fait de même Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, V, 3, par exemple, en les appliquant à la notion de la justice distributive, est certainement emprunté à son maître et suppose une théorie géométrique complète. Le rôle d'Eudoxe semble avoir été surtout d'établir d'une façon irréfutable, pour les grandeurs en général, commensurables ou non, une théorie qui, à l'origine, ne supposait de rapports qu'entre nombres. Jusqu'à son travail, l'incommensurabilité demeurait, en géométrie, une pierre d'achoppement, et ses précurseurs bannirent systématiquement, en conséquence, la notion de rapport des demonstrations des quatre premiers livres.

théorie y trahit une connaissance incomplète du sujet et l'incertitude de la science sur un terrain relativement neuf à l'époque où fut composé ce livre. On peut donc y attribuer beaucoup plus qu'ailleurs à l'œuvre personnelle d'Euclide; mais on doit remarquer que, dans le dernier théorême de ce livre, le géomètre alexandrin nous a conservé, au moins comme fond, l'antique démonstration pythagoricienne de l'incommensurabilité de la diagonale et du côté du carré, qui se faisait par une réduction à l'absurde, en arrivant à prouver qu'un même nombre serait à la fois pair et impair.

Après ce que nous avons dit plus haut sur les connaissances arithmétiques des Grecs au temps de Platon, il est inutile que nous nous étendions sur le contenu des livres VII, VIII et IX. D'après les indications de Proclus, l'ordre historique, et le fait constant que les livres des *solides* reposent sur une première rédaction d'Eudoxe, nous inclinons à penser que c'est à Théétète que doit être attribuée la composition primitive de cette partie arithmétique des *Eléments*.

Si d'ailleurs, de même que pour les autres parties, cette composition primitive dut subir, dans l'école platonicienne, des remaniements successifs qui amenèrent progressivement la théorie à une forme prête à recevoir, à Alexandrie, la dernière touche et le poli définitif, nous considérons comme indubitable que le caractère principal des démonstrations n'a pas changé depuis l'origine, et qu'on y a constamment employé des lignes pour figurer aux yeux les nombres sur lesquels portait la démonstration.

Ce point mérite quelque attention, car aujourd'hui cet emploi nous paraît une superfétation absolument inutile. En effet, pour désigner ces lignes dans le raisonnement, les anciens se servaient de lettres, à très peu près comme nous nous en servons nous-mêmes dour représenter symboliquement les nombres. A quoi bon dès lors un second intermédiaire?

Il semble que l'inutilité actuelle d'une représentation figurée soit le signe d'un progrès réalisé par l'humanité depuis cette époque. L'évolution séculaire nous facilite l'abstraction à un degré que Platon eût envié sans doute; elle nous évite un échelon indispensable pour ses contemporains. Seulement ce progrès ne doit pas être oublié quand nous cherchons à nous expliquer ce qu'il dit sur les questions relatives à ce sujet, sur les ἔιδη μαθηματικὰ par exemple, car autrement nous serions exposés à nous méprendre et à recourir à de malencontreuses conjectures.

VII

L'ANALYSE GÉOMÉTRIQUE

Pour en finir avec les *Eléments* d'Euclide, il nous reste à parler des trois livres des *solides* (XI, XII, XIII).

Le premier ne renferme que des propositions élémentaires sur les constructions dans l'espace, et nous devons attribuer au moins la connaissance de ces propositions aux Egyptiens. Le second, relatif aux volumes de la pyramide, du cône, du cylindre et de la sphère, nous représente, d'après le témoignage d'Archimède, une œuvre d'Eudoxe.

Enfin, au XIIIe livre, nous retrouvons, pour couronner toute l'œuvre, la théorie pythagoricienne des cinq solides réguliers. Mais, par une singulière coïncidence, nous y trouvons également, pour la premièré fois employée dans les démonstrations, la méthode analytique, dont toute l'antiquité a attribué la découverte à Platon. Cette méthode n'apparaît d'ailleurs que dans des scolies qui conservent sans doute d'anciennes démonstrations à côté de celles qui sont conçues suivant le type euclidien ordinaire.

Le prix attaché ainsi à ces anciennes démonstrations, qui par elles-mêmes n'ont pas d'ailleurs grand intérêt, indique suffisamment à nos yeux que ce sont précisément les premières applications régulières de la méthode analytique, dues, sinon à Platon lui-même, au moins à son ami, Léodamas de Thasos, et poursuivies par Eudoxe, qui, d'après les données précises d'Eudême, exposa sur le même plan la théorie dont il s'agit [1].

Nous avons donc sujet de nous arrêter sur cette méthode, d'autant qu'à notre sens les opinions courantes sont inexactes en ce qui concerne le rôle joué par Platon à ce sujet.

L'analyse, en géométrie, consiste, comme l'on sait, à supposer vraie la proposition à démontrer, résolu le problème posé; on déduit

1. Proclus, *Comment. in Euclid.*, ad. Friedlein, p. 67. Εὔδοξος... τὰ περὶ τὴν τομὴν ἀρχὴν λαβόντα παρὰ Πλάτωνος εἰς πλῆθος προήγαγεν, καὶ ταῖς ἀναλύσεσιν ἐπ'αὐτῶν χρησάμενος.

La τομὴ dont parle ce texte est la division en moyenne et extrême raison dont il s'agit dans les démonstrations en question. En somme, Eudoxe peut être regardé comme le premier auteur des *Eléments sur les solides*; mais il ne faut pas oublier, que d'après le témoignage constant de l'antiquité, la théorie la plus difficile du XIIIe livre, la construction du dodécaèdre régulier, avait été divulguée par le pythagoricien Hippasos. D'autre part, d'après Suidas, le premier traité sur les cinq polyèdres aurait été composé par Théétète.

ensuite les conséquences de cette hypothèse jusqu'à ce qu'on arrive à une relation qui exprime une proposition déjà démontrée ou comporte un problème que l'on sait résoudre.

Que Platon soit, à proprement parler, l'inventeur de ce procédé, il n'y faut pas songer; dès qu'on a fait des mathématiques, on a fait de l'analyse, au moins comme M. Jourdain faisait de la prose. Il suffit de remarquer que les démonstrations *apagogiques* (par réduction à l'absurde), connues des pythagoriciens, ne sont au fond qu'un cas particulier de la méthode analytique; que, avant Platon, Hippocrate de Chios savait comment on ramène un problème à un autre.

Le mérite de Platon ne peut donc avoir consisté qu'à donner à cette méthode une forme régulière, et cette forme ne peut être que celle qui est restée classique dans toute l'antiquité.

Or cette forme présente comme caractère constant, essentiel, l'adjonction à l'*analyse*, à la marche en remontant de l'inconnu au connu, d'une *synthèse* dans laquelle la marche inverse est suivie.

C'est en particulier sur la nécessité de cette synthèse qu'a dû se porter l'esprit philosophique de Platon, car cette double marche ascendante et descendante est bien l'image de celle qu'il a décrite pour la διάνοια et le νοῦς; à l'analyse correspond l'ἐπαναβασις, à la synthèse le συνοραν.

Ainsi la synthèse est une partie intégrante de la méthode; elle est la vérification de l'analyse, la preuve qu'on ne s'est pas trompé dans les raisonnements ou les calculs; parfois, et nous verrons à quelles conditions, on peut l'éviter; mais alors les anciens ne manquaient pas de dire : « Quant à la synthèse, elle est évidente. » Ἡ δὲ σύνθεσις φανερὰ.

Au contraire, il n'y a pas de synthèse s'il n'y a pas eu d'analyse; la première n'existe pas indépendamment de la seconde. A la vérité, pour démontrer un théorème, on peut supprimer l'analyse et se contenter d'exposer la synthèse; de même pour la solution d'un problème; mais il n'y a pas de méthode synthétique, et la démonstration n'est pas satisfaisante, en ce sens qu'on n'est point assuré que les conditions de l'énoncé, prouvées suffisantes, sont toutes nécessaires; la solution est insuffisante, car on ne sait point s'il n'en existe pas d'autre.

La cause de l'erreur commune à cet égard est que le début de la géométrie a été constitué en allant du connu à l'inconnu, sous une forme qui est semblable à celle de la synthèse. Mais, d'une part, cela était nécessaire, car la méthode analytique, pour s'exercer, réclame l'acquis de connaissances déjà étendues; d'un autre côté, la vérité est que la géométrie a été constituée sans méthode et en tâtonnant.

Aussi la perfection relative des élémeuts n'est due qu'à la longue répétition des tâtonnements [1].

On est encore confirmé dans cette erreur commune parce que, de nos jours, la méthode analytique en mathématiques est allégée de la synthèse, et qu'on ne reconnaît plus le lien nécessaire des deux marches de Platon. Il faut voir, comme nous l'avons dit, à quelles conditions la seconde peut être évitée.

Soit une suite de propositions :

A, B, C, D,..... L.,

telles que, si l'une quelconque est vraie (nécessaire), la *suivante* le soit aussi. De la vérité de la dernière, L, peut-on conclure la vérité de la première, A? Nullement. Il faut encore que chacune des relations intermédiaires soit *réciproque*, c'est-à-dire que, si une quelconque des propositions est vraie, la *précédente* le soit également.

Or l'analyse moderne consiste essentiellement à ne procéder que suivant des relations réciproques. Cela est facilité par l'usage de l'algorithme algébrique; mais on ne doit pas perdre de vue que la connaissance de cette méthode moderne réside précisément dans la distinction des transformations permises et des transformations non permises, de celles par exemple qui, dans un problème, supprimeraient ou introduiraient de nouvelles solutions; et il faut ajouter que cette connaissance est en fait assez complexe.

En géométrie, tant qu'il n'y a pas d'algorithmes, des règles précises ne peuvent être posées *à priori* sur la réversibilité des conséquences; ce n'est que par l'exercice et l'habitude que l'on arrive à conduire la marche analytique de manière à pouvoir, sans obstacle, la parcourir en sens contraire. A la vérité, rien n'empêcherait de vérifier à chaque pas en avant, de A à B, de B à C, etc., si la réciprocité de relation a lieu; c'est ce que recommande Duhamel, dans son ouvrage *Des méthodes dans les sciences du raisonnement*, où il reproche aux anciens de n'avoir pas bien compris ce que doit être l'analyse.

Mais c'est là au contraire ce que je me figure comme observé naturellement jusqu'au travail de Platon, et qui ne voit les inconvénients de cette précaution? C'est arrêter à chaque instant l'essor de la pensée, briser le fil qui la conduit, la détourner du but vers lequel elle tend, pour la ramener vers l'hypothèse incertaine dont elle est partie.

1. L'ensemble des nouveaux travaux qui constituent ce qu'on appelle la géométrie non euclidienne est une preuvefrappante de notre thèse; car leur caractère consiste, au fond, à introduire la méthode analytique dans cette partie de la science qui n'avait jamais subi une pareille épreuve.

Voyons au contraire ce qui peut arriver de pis, si la chaîne n'est pas entièrement réversible de L à A. Ainsi nous supposerons que, si C est vrai (nécessaire), D le soit, mais que la réciproque n'ait pas lieu, D se trouvant d'ailleurs nécessaire.

Or, dans ce cas, C ne peut être absurde; car l'analyse aurait alors abouti à une proposition absurde; ou bien il faut supposer qu'elle a été mal faite, que de deux propositions fausses, en éliminant l'absurde par lui-même, on a conclu une proposition vraie. Dans ce cas seul, la marche de D à L et de L à D est, sinon inutile, puisqu'elle a établi la vérité de la proposition D, au moins indifférente pour la question posée. L'erreur étant reconnue, il ne reste qu'à recommencer l'analyse à partir de C. Mais ce cas est très rare, même si l'on n'a pas l'habitude du raisonnement.

Si donc, comme nous devons le supposer, l'analyse a été suffisamment bien dirigée, ou C est une proposition vraie (nécessaire), ou elle est simplement possible, ce qui signifie que sa nécessité réclame une condition qui n'a pas encore été exprimée. La découverte de cette condition se fera immédiatement, et l'on pourra poursuivre la marche régressive.

Il peut donc arriver que la synthèse, s'il s'agit d'un théorème, au lieu d'établir la vérité de ce théorème, prouve que l'énoncé doit en être modifié. Mais, en tout cas, la question se trouve élucidée, et le cercle des connaissances agrandi sur le point précis que l'on étudiait.

De même pour les problèmes, l'analyse, conçue dans l'esprit de Platon, peut introduire des solutions étrangères à la question, ce que la synthèse fera reconnaître; mais il n'y a pas là non plus d'inconvénient réel dans une science dont le but est la spéculation, non pas la pratique, pour laquelle rien n'est donc plus désirable que d'étendre les vues et de multiplier les connaissances.

Dans cette discussion, nous n'avons eu au reste d'autre objet que de défendre notre philosophe contre un reproche théorique. En fait, l'analyse des anciens dans tous les monuments qui nous en restent, depuis les plus anciens jusqu'aux plus récents, nous apparaît avec un algorithme et des règles de calcul différant des nôtres, mais analogues, et ne semble pas procéder autrement que par propositions formant une chaîne immédiatement réversible.

Mais si les Grecs ont à cet égard obéi à une tendance naturelle, s'ils se sont astreints, dans leurs écrits, à suivre rigoureusement les règles qu'elle leur traçait, ce serait à tort que l'on s'étonnerait de les voir admettre la nécessité d'une contre-vérification de leurs déductions, dans les voies neuves qu'ils ouvraient et où nous marchons aujourd'hui avec tant d'assurance. PAUL TANNERY.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Malcolm Guthrie. — On M. H. Spencer's Formula of evolution as an exhaustive statement of the changes of the Universe. London, Trübner et Co., Ludgate Hill. In-8.

Le livre des *Premiers principes* a provoqué en Angleterre un nombre assez considérable d'objections et de critiques adressées les unes par des adversaires résolus, les autres par des partisans déclarés de la doctrine évolutionniste. M. Guthrie, l'auteur du présent travail, se tient discrètement sur la réserve. De nous dire quel est ou quel serait son système s'il lui prenait un jour la fantaisie d'en essayer un, il ne s'en soucie guère : aussi bien n'est-ce point là ce dont il s'agit. Oui ou non, M. Spencer a-t-il voulu dans ses *Premiers principes* nous faire assister au développement de l'univers et nous le reconstruire pièce à pièce dans l'ordre où il s'est formé ? S'il en est ainsi, et tout porte à le croire, ils se trompent gravement ceux qui pensent que M. Spencer a tenu sa promesse. Non, sa formule de l'évolution n'a point la vertu magique qu'il lui suppose : loin d'éclaircir, elle obscurcit, elle embrouille, elle est insuffisante, elle est à peine intelligible, et cela qu'on la prenne au pied de la lettre ou qu'on essaye de l'amender.

Reconnaissons tout d'abord avec quelle hardiesse et quelle profonde sincérité M. Guthrie se prononce, et se prononce, ne l'oublions pas, contre un des plus illustres philosophes de l'Angleterre contemporaine. Disons aussi avec quel soin il procède chaque fois qu'il veut porter un grand coup, et il le veut souvent. Aller droit au texte, reproduire le texte et le contexte, puis reprendre les points importants des morceaux cités en essayant d'y porter la lumière, voilà quelle est sa méthode. On doit la juger excellente, malgré les lenteurs inévitables qu'elle impose ; plus que toute autre, elle nous paraît apte à préparer et à produire des conclusions difficiles à ébranler. Pour réfuter, si toutefois il y a lieu, cette réfutation de M. Spencer, on aurait à reprendre les mêmes textes, à essayer d'une interprétation nouvelle, à vérifier dans l'original si tout l'important en a été retenu, en un mot à faire un autre livre, et sur le même sujet. Il va sans dire que nous ne l'essayerons pas. Notre tâche est simplement d'exposer avec exactitude et de traduire en abrégeant.

Dès le début, la controverse s'engage. M. Spencer a donné de la phi-

losophie cette définition, à savoir : qu'elle est « la connaissance du plus haut degré de généralité », définition obscure, équivoque [1]. Quel est l'objet de cette connaissance ? l'univers actuel, celui que nous percevons à l'aide de nos sens et tel qu'il s'offre à nos regards ? ou bien veut-on nous apprendre quel fut cet univers à l'origine et faire revivre son passé ? D'un passage extrait du paragraphe 186 des *Premiers principes*, il résulte qu'aux yeux de M. Spencer la philosophie a pour objet la synthèse universelle. Son but est de trouver une formule explicative du monde, des changements qui l'ont affecté, des transformations qu'il paraît destiné à subir. Donc toute philosophie est une cosmogonie.

Soit. Mais alors il doit être bien entendu que la formule promise expliquera tout le détail de l'univers et l'expliquera par le menu. Quelle est donc cette formule ? D'abord, le monde actuel est le résultat d'une évolution ; ensuite, l'évolution est « une intégration de matière accompagnée d'une dissipation de mouvement pendant laquelle la matière passe d'une homogénéité indéfinie, incohérente, à une hétérogénéité définie, cohérente et pendant laquelle le mouvement retenu subit une transformation analogue [2]. »

I. Représentons-nous le monde à son origine et dans un état d'homogénéité parfaite. Selon toute apparence nous devons imaginer une masse sphérique, partout uniforme, constituée par des atomes ou « unités ultimes », tous identiques les uns aux autres : point d'éther interposé. Ces atomes seront supposés en mouvement. — Mais pourquoi ce mouvement ? Il y a plus. Pourquoi ces unités ultimes ? — Toutefois, laissons de côté les questions indiscrètes, et demandons-nous, ce qui importe au premier à savoir, comment l'homogène deviendra hétérogène. C'est un principe admis par M. Spencer que l'action est égale à la réaction et de sens opposé [3]. Dans ces conditions, il faut attribuer aux atomes un double mouvement du centre à la circonférence et de la circonférence au centre, ce qui ne nous aide guère à sortir de l'homogénéité primitive. Le seul moyen d'arriver à l'hétérogène consisterait à faire agir la force de gravitation : on verrait alors la sphère se transformer en une autre qui ne serait plus partout uniforme et qui comprendrait des couches concentriques allant de son centre à sa circonférence, composées d'atomes différents les uns des autres sous le double rapport de la structure et de la densité [4]. Une fois constituée comme il vient d'être dit, la sphère resterait vraisemblablement dans un état parfait d'équilibre. Pour y apporter le trouble, il faudrait imaginer une deuxième sphère semblable à la précédente et qui la viendrait heurter. Que de complications !

Mais raisonner ainsi, c'est prendre mal la pensée de M. Spencer. Nous

1. P. 1-6.
2. Voir les *Premiers principes*, à la page 424 de la traduction française. Paris, G. Baillière, 1871.
3. *Ibid.*, p. 573.
4. M. Guthrie, p. 21 et suiv.

partons d'un état d'homogénéité absolue, comme si l'auteur des *Premiers principes* ne nous avait pas averti lui-même, et dans un important chapitre, qu'il est de l'essence de l'homogène d'aspirer à ne plus l'être. Tout ce qui est homogène est instable. Voici une masse d'eau ; imaginez-la parfaitement immobile, dans toute son étendue elle aura même densité. Il est plus exact de dire qu'elle l'aurait si elle ne subissait pas l'influence du milieu ambiant. Des corps voisins partent des rayons de chaleur et qui n'affectent point de la même manière toutes les parties de la masse liquide. Des variations de densité se produisent, et l'homogénéité n'est plus [1]. — Admettons qu'il en soit ainsi, et nous serons astreints à supposer, à l'origine des choses, des forces susceptibles d'affecter la matière et de s'opposer à ce qu'elle reste homogène. Dès lors, il ne faut plus venir parler d'un état d'homogénéité primitive.

M. Spencer veut partir de l'homogène et ne le peut ; mais, s'il prend son point de départ dans un état où la matière a déjà subi l'action d'un principe différentiateur, on voudrait savoir quel est ce principe : il y a là tout un chapitre de l'histoire du monde que M. Spencer a négligé d'écrire.

Là n'est point le seul ni le principal défaut du système. La formule de l'évolution, si elle suffit à rendre compte des phénomènes astronomiques, physico-chimiques, géologiques, ne réussit même pas à ébaucher une explication plausible des phénomènes vitaux. Et pourtant M. Guthrie ne saurait trop admirer avec quelle adresse, on pourrait presque dire avec quelle habileté de main M. Spencer a escamoté le problème. Il a recours à une comparaison. Dans certains composés binaires, on produit un composé ternaire en substituant à l'un des équivalents du composé binaire, un équivalent de quelque autre corps. Par cette méthode arrivent à se former des agrégats de plus en plus complexes : des molécules hétérogènes d'un composé chimique *engendrent* par leur action réciproque une molécule supérieure en hétérogénéité. Il n'en va pas autrement dans le monde organique [2]. — Ici, la controverse devient plus vive, les coups frappent fort et portent loin. M. Spencer parle-t-il sérieusement ? espère-t-il, à l'aide d'une pure et simple substitution de mots, tromper la vigilance de l'adversaire ? Il parlait tout à l'heure des molécules complexes : il lui plaît à un moment donné de les appeler organiques, comme s'il était suffisant pour métamorphoser les choses d'en altérer les noms ! Si complexe que soit une molécule, elle se comporte à l'égard d'une molécule simple comme les produits ou les sommes arithmétiques se comportent à l'égard de l'unité. Du simple au complexe, et du premier degré de complexité au degré maximum, la loi de formation est la même. On ne sort pas de l'inorganique, on ne sort pas de l'inconscient. Mais la vie implique la

1. Pr. Pr., p. 430.
2. Cf. *Principes de biologie*, appendice au premier volume, traduction française. Paris, G. Baillière, 1876.

conscience. Donc, ici encore, la formule est stérile [1]. Cette discussion, qui comprend un chapitre et demi et n'a pas moins de quarante pages, mériterait autre chose qu'un exposé rapide ; nous laissons au lecteur moins pressé que nous le soin de s'y arrêter.

II. Si la formule de l'évolution ne tient pas ce qu'elle semblait promettre, il ne faut pas oublier qu'elle n'est qu'une formule. Elle contient le principal ; mais, comme il arrive presque toujours, elle sous-entend plus encore qu'elle ne donne à entendre. On nous dit que tout se fait en ce monde par étendue et mouvement ; et la cosmologie de M. Spencer est, en apparence du moins, aussi économe que l'était la physique de Descartes. Au fond, il n'en est peut-être rien. Si l'on se souvient en effet des bases sur lesquelles repose cette cosmologie, on remarquera qu'aux principes de l'indestructibilité de la *matière* et de la continuité du *mouvement* il faut ajouter celui de la persistance de la *force*. Jusqu'ici, l'on n'a eu recours qu'aux deux premiers facteurs, la matière et le mouvement ; en essayant du troisième, uni aux deux autres, « la Force », il se peut qu'on sorte d'embarras. De là une nouvelle suite de démarches et comme une seconde lecture obligée des *Premiers principes*.

Je suis tenté de croire que M. Guthrie ne relira que pour la forme et pour mieux se convaincre de sa propre impartialité. On sait, en effet, combien M. Spencer est circonspect à l'endroit de la force. Non seulement il ne la définit pas mais il ne veut pas la définir, attendu qu'à ses yeux la force est un inconnaissable. Ses effets seuls nous sont accessibles. Cela est dit au début des *Premiers principes*. En se le rappelant, l'auteur de la présente étude se serait épargné et nous aurait épargné nombre de recherches infructueuses.

En effet, ce *troisième chapitre* n'est intéressant que par les digressions. On est parti à la découverte de la force ; mais, comme on a presque aussitôt désespéré d'y réussir, on cherchera autre chose, et l'on mettra la main sur de nouveaux textes importants : quand ils ne serviraient qu'à donner plus de valeur aux conclusions de la première partie, où serait le mal ? Lorsqu'on discute avec un homme du renom de M. Spencer, il ne faut pas oublier le vieux proverbe et ne pas craindre de trop prouver.

Ce défaut de composition mis à part, il y a beaucoup à prendre dans cette troisième partie.

Les textes font autorité, et les coups de l'adversaire feraient brèche si l'on ne devait toujours se mettre en garde contre les citations. Si longues qu'elles soient, et quelle que soit leur exactitude, elles ne sont que des extraits ; or est-on bien sûr qu'un texte une fois sorti de son milieu ne perdra rien de sa physionomie première ? Arrivons bien vite aux conclusions de M. Guthrie. Le concept de force ne joue aucun rôle dans l'explication du monde et n'en peut jouer aucun. En effet, de deux

1. Guthrie, p. 30-73.

choses l'une : ou la force n'est rien de plus que la cause « inconnaissable » de la matière et du mouvement par le moyen desquels elle devient manifeste, auquel cas matière et mouvement en diront assez par eux-mêmes ou plutôt nous en apprendront tout ce qu'il peut en être connu; ou bien la force est un facteur hétérogène au mouvement, à l'étendue ; et ce facteur se surajoute aux deux autres. Si son intervention est constante, au moins devrait-on nous dire en quoi elle consiste. Si au contraire la force n'intervient qu'à de certains moments, son apparition sera ou capricieuse, et alors plus de science, ou soumise à des lois, et alors une science à peine digne de ce nom, car de ces lois nous ignorons tout[1].

Dans un *quatrième chapitre*, M. Guthrie abandonne résolument la formule de M. Spencer et propose de lui substituer cette autre : « L'évolution est une intégration pendant laquelle *chaque existence* passe d'une homogénéité indéfinie et incohérente à une hétérogénéité définie et cohérente et pendant laquelle les *activités* subissent une transformation analogue. » L'auteur, on le voit, est surtout préoccupé de tout ce qui vit et a conscience de soi-même ; et c'est par intérêt pour cette partie de l'univers qu'il essaye d'un amendement. Cet amendement, nous dit-il, va laisser intactes les explications données par M. Spencer sur le monde de formation des corps célestes, sur l'évolution géologique. D'un côté, on n'aura donc rien à perdre ; de l'autre, en revanche, on aura tout à gagner. Voudra-t-on, par exemple, expliquer les sociétés animales, la naissance et les progrès du langage ? On pourra parler d' « intégration » comme auparavant, mais on ne dira plus « intégration de matière ». Les buffles se réunissent en troupeaux : est-ce là un phénomène d'intégration ? Sans aucun doute : d'intégration de matière ? A la rigueur. Cette intégration a-t-elle pour cause. comme le voudrait M. Spencer, les rapports de grandeur, de forme, etc. ? en un mot est-elle le résultat unique de facteurs extensifs et mécaniques ? Est-elle accompagnée d'une perte de mouvement ? On ne peut le dire. Voici un autre exemple. Le langage naît ou plutôt se forme par évolution : que toute évolution soit une intégration, cela est admissible. Reste à savoir de quelle nature est l'élément qui s'intègre ; ce n'est point de la matière. On peut en dire autant de l'évolution de la science, des arts, de l'évolution de la société, etc. Sans doute, la nouvelle formule est plus vague que la précédente, mais elle est plus générale, elle s'applique à tout ce qui est et par là satisfait davantage aux conditions exigées par M. Spencer[2].

Il est dit, dans l'énoncé nouveau, que « les *activités* subissent une transformation analogue. » Ce terme « activités » implique un troisième facteur, la conscience ou l'état de conscience (*Feeling*). Or on sait à quelle condition doit satisfaire la formule pour être définitivement ac-

1. Cf. Guth., p. 130-131.
2. Cf. Guthrie, p. 135 et suiv.

ceptée : partir d'un état initial où tout soit parfaitement homogène et néanmoins expliquer l'univers actuel. Commençons alors, pour expliquer les êtres conscients, par doter de conscience les unités ultimes, éléments premiers du cosmos. En sera-t-il de la conscience comme il en est du mouvement ? Se transportera-t-elle d'un élément à un autre, diminuant ici, là au contraire croissant d'intensité ? Posera-t-on, en principe, la persistance dans l'univers d'une même quantité de conscience (Cf. p. 139) ? Ce n'est pas tout. Saurons-nous dire ce que devient la conscience et quelles modifications produit en elle l'intégration de la matière ? On a vu que l'intégration de la matière implique une dissipation correspondante du mouvement. Les modifications dont la conscience est susceptible peuvent dépendre, ou du premier de ces deux phénomènes ou du second ; il pourrait se faire par exemple que les variations intensives de la conscience fussent directement proportionnelles aux variations quantitatives du mouvement. Mais que conjecturer à cet égard ? Ira-t-on attribuer la conscience à la chaleur, la lumière, etc. ? En outre, et si l'on est à même de comprendre comment à l'aide de molécules simples se forment les molécules complexes, n'est-on point hors d'état de concevoir « un *transport* ou une *concentration de conscience* » ? On ne se comprenait donc pas tout à l'heure quand on disait : « .... pendant laquelle les activités subissent une transformation analogue ? »

De toute manière cependant, il semble que nous soyons contraints à placer la conscience initiale dans la matière initiale, autrement dit dans l'homogène. Mais en quoi consiste cette activité consciente de la matière ? Quels en seront ses effets sur le mouvement et comment ne pas craindre qu'elle n'intervienne, ou pour ajouter, ou pour diminuer à la quantité du mouvement de l'univers ? Or les faits attestent que cette quantité demeure invariable.

De plus, voir dans la conscience une forme du mouvement nous est interdit, à en juger par les déclarations de M. Spencer lui-même. « L'unité de conscience » dont il est question dans les *Principes de Psychologie* est une sensation de mouvement ; mais autre est le mouvement, autre la sensation. Or, n'étant pas un mouvement, comment la sensation, ou tout autre fait de conscience pourrait-il le modifier. Le mouvement seul est susceptible de modifier le mouvement : on le sait par expérience.

Il faut donc bien prendre garde au sens de cette expression : intégration des états de conscience. M. Spencer ne peut entendre par ces mots une intégration de l'ordre matériel ou mécanique, mais bien une intégration *sui generis*. Autrement, que signifierait encore cette assertion : « L'analyse rend de plus en plus manifeste l'impossibilité de trouver un concept applicable, d'une part à ce qui est mouvement, d'autre part à ce qui est conscience. Entre les phénomènes objectifs et les phénomènes subjectifs, il peut être question d'un parallélisme, mais non pas d'une transformation des uns dans les autres.

Si l'on adopte cette manière de voir, comment accepter la loi d'évolution sous sa forme primitive ? M. Spencer a beau vouloir que la géologie sorte de l'astronomie, la biologie de la géologie, la psychologie de la biologie, par voie d'évolution ou de *spécialisation*, il ne peut se mettre d'accord avec lui-même, à moins d'ériger la conscience en mode du mouvement, ce qui exposerait, comme on l'a vu, à des difficultés insurmontables. Voici le dilemme, et il est malaisé de le résoudre : ou bien on acceptera la formule telle qu'on nous la propose, et la formule conviendra tout au plus à l'explication des phénomènes inorganiques ; ou bien à la matière et au mouvement on ajoutera un troisième facteur, la conscience, et l'on ne pourra rien dire des rapports qu'il soutient avec les deux autres.

L'étude dont nous essayons l'analyse pourrait se terminer ici. L'auteur juge à propos de lui donner un appendice et d'examiner la théorie de l'*Inconnaissable*. C'est encore un hors-d'œuvre et dont la notion d'absolu fait à elle seule tous les frais.

D'après M. Spencer, toute connaissance est relative, et cela pour deux raisons : d'abord elle est la connaissance des relations qui existent entre le sujet et les objets environnants, ensuite elle est la connaissance des relations qui unissent les objets eux-mêmes les uns aux autres. Les objets de la connaissance sont désignés par des noms. Or un nom n'est autre chose que l'indice d'une corrélation entre la chose qu'il désigne et l'ensemble des choses qui diffèrent de celle-là. Le nom *homme* par exemple enferme dans un groupe une collection d'individus et met ce groupe à part de tous les autres. Les noms qui servent à exprimer la totalité des choses font exception à la règle. En raison de leur extension maximum, leur compréhension se trouve être réduite à zéro. Les objets auxquels ils s'appliquent sont tous les objets possibles : point d'objets en dehors de ces groupes, car ils embrassent l'universalité des choses réelles. Par où l'on voit, selon M. Guthrie, que les noms de cette dernière classe n'expriment qu'un seul genre de rapport : un rapport d'objet à sujet[1]. Soit, par exemple : le *cosmos*, l'*univers*, l'*existence*, le *total*, l'*entier*, la *somme*. Ce sont là des objets qui n'ont point de corrélatifs, puisque rien n'est en dehors d'eux, ou du moins, s'ils sont en rapport avec quelque chose, c'est « avec cette partie d'eux-mêmes qui en prend connaissance ». Insistons encore. Tandis que le nom « homme » implique en dehors du genre humain des êtres auxquels ce nom ne saurait convenir, le nom existence, le nom

1. Ici le texte nous a semblé d'une obscurité et concision regrettable, il faut y ajouter pour comprendre. Voici quelle nous paraît être la pensée de l'auteur. Soit la notion d'homme : cette notion, ce nom impliquant une pensée, c'est-à-dire une relation entre le genre humain et l'esprit qui en forme le concept ; ils impliquent en outre une relation d'une autre nature et dont les termes sont d'une part le groupe humain, d'autre part les autres groupes auxquelles il s'oppose. Les relations de cette deuxième espèce ne seraient pas impliquées dans les concepts d'extension universelle et dans les noms qui les expriment.

somme, etc., n'implique rien en dehors des êtres contenus dans les groupes désignés. « The total implies the factors ; the whole implies the parts ; the universe, the cosmos, implies its constituents and nothing more (p. 154). »

Mais, dira-t-on, le mot *existence* a son corrélatif dans le mot *non-existence.* — Point du tout : le corrélatif de « quelque chose » n'est pas « rien » ; il est « les autres choses » qui ne sont point celle-là. De même, le corrélatif d' « existence » ne sera point « non-existence » ; il sera « coexistence ». Le terme non-existence est vide de tout contenu, c'est un pur *flatus vocis.*

Etant donnée cette explication, on devine à l'avance ce que va devenir l'Absolu, qui n'est autre, on le sait, que l'*Inconnaissable* de M. Spencer. D'inconnaissable il descendra au rang d'entité imaginaire, être non pas seulement impossible à connaître, mais encore impossible à penser. On nous dit : il faut, de toute nécessité, rattacher les phénomènes à un absolu. Or il ne suffit point de connaître la matière et ses modes, il faut encore se demander quelle est la *réalité* qui les manifeste. Cette réalité, nous sommes contraints d'affirmer qu'elle existe ; il y a plus, nous en avons pour ainsi dire l'obscure conscience. Malheureusement, toute notre connaissance de l'absolu se réduit à affirmer qu'il y a un absolu. Aller plus loin est interdit à l'intelligence.

Ainsi raisonne M. Spencer. M. Guthrie n'est pas convaincu. D'abord « absolu » est un terme synonyme de « non-relatif », lequel mot ne signifie rien. Donc affirmer l'existence de l'absolu revient à poser le néant comme une réalité existante, ce qui est manifestement absurde et contradictoire.

Mais il faut une réalité pour expliquer les apparences ! — D'accord : le tout est de savoir si la matière, abstraction des apparences qu'elle nous offre d'elle-même, doit être à son tour envisagée comme une apparence. On sait, à n'en pas douter, que si l'homme et les animaux étaient autrement organisés qu'ils le sont, on cesserait d'attribuer à la matière les propriétés de chaleur, de lumière... En elles-mêmes, et objectivement parlant, pour me servir des termes consacrés, ces propriémonde. D'après M. Guthrie, autant du moins qu'il nous a été donné de le comprendre, il faudrait distinguer entre apparences et phénomènes. La chaleur, la lumière, etc., seraient des apparences ; les phénomènes seraient la matière et le mouvement, et ces phénomènes constitueraient précisément les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Aller plus loin est inutile. Au lieu de chercher une réalité par delà les phénomènes, on érigera les phénomènes en réalité, ce qui sera plus expéditif et plus intelligible. Voyez plutôt que d'embarras cet inconnaissable crée à M. Spencer : un inconnaissable dont nous ne connaissons rien, qui se manifeste par l'étendue et le mouvement, qu'est-ce à dire ? Si nous pouvons affirmer par quoi et comment il se révèle, comment prétendre que nous ne le connaissons pas. La connaissance d'une cause n'est-elle pas adéquate à la connaissance des effets ? Si nous connais-

sons les manifestations de la force, nous connaissons la force, et dès lors la force n'est plus un inconnaissable.

De deux choses l'une : ou l'absolu de M. Spencer ne signifie rien, ou l'auteur des *Premiers principes* entend « l'absolu » la matière dans son état primitif d'homogénéité et d' « indifférenciation ». Ce qu'elle était avant de recevoir les modifications qui nous en varient les aspects, elle l'est encore : elle n'a rien perdu de sa nature essentielle; cette nature lui est inconnue; mais M. Spencer croit qu'elle persiste, toujours la même, et qu'un esprit autrement fait que la nôtre la distinguerait peut-être à travers les métamorphoses qui nous la dérobent. Ainsi le dilettante qui sait écouter reconnaît le même thème à travers les variations qui, faites en art, loin de l'altérer l'embellissent. Si notre analyse est exacte, il est superflu d'insister sur les conclusions du livre. Elles sont rigoureusement déduites, nettement et j'oserais presque dire brutalement exprimées. « De là j'ai conclu — et l'auteur termine par ces mots — que M. Spencer a manqué son but et que le problème de la philosophie attend toujours une solution [1]. » Voilà qui est franc, voilà qui serait grave si M. Spencer avait jamais pensé qu'après avoir écrit ses *Premiers principes* il ne laisserait rien à faire aux générations futures. Sans doute il a dit au paragraphe 9 de son livre [2] : « L'histoire complète d'une chose doit la prendre à sa sortie de l'imperceptible et la conduire jusqu'à sa rentrée dans l'imperceptible. Qu'il soit question d'un seul objet ou de tout l'univers, une explication qui le prend avec une forme concrète et qui le laisse avec une forme concrète est incomplète, puisqu'une époque de son existence connaissable est sans explication. » Mais, s'il a raison quand il tient ce langage, devons-nous l'entendre comme s'il s'attribuait un mérite auquel nul ne saurait aspirer à moins d'avoir reçu les confidences de l'inconnaissable? M. Spencer propose une série d'hypothèses, ou plutôt une suite de vues théoriques sur l'histoire du monde; de là à nous imposer un dogme il y a quelque distance.

On nous répliquera sans doute qu'un philosophe circonspect doit savoir ignorer, que s'il lui est permis d'essayer à décrire l'univers en allant du simple au complexe et en se guidant, après tout, sur l'ordre chronologique, il devrait lui être interdit d'ériger une formule « descriptive » en une formule « constructive », selon les propres paroles de M. Guthrie. De dire que dans la série des êtres ou des phénomènes les molécules organiques viennent prendre rang à la suite des molécules norganiques complexes, est-ce la même chose que d'essayer d'attribuer à celles-ci un lien de « parenté » avec celles-là, comme si les premières « engendraient » les secondes? — Non, ce n'est pas la même chose, assurément; entre une formule *constructive* et une formule *descriptive,* il y a toute la distance qui sépare une exposition d'une

1. Guthrie, p. 196.
2. Voir la traduction française, p. 298.

explication. Regardons-y de plus près, et nous verrons que cette distance est la même qui sépare l'un de l'autre le positiviste et le métaphysicien. Donc adresser à M. Spencer le reproche de vouloir non seulement lire le grand livre du monde chapitre par chapitre, mais de vouloir encore marquer les transitions, c'est lui reprocher de se complaire aux spéculations métaphysiques. D'autres que lui s'y complaisent, et nous réclamons pour ces grands esprits même blâme et même fin de non-recevoir.

Cette critique de M. Malcolm Guthrie pèche à nos yeux par excès de généralité. Allez aux détails, et l'impression sera la même. Presque toujours c'est moins M. Spencer qui est en cause que la doctrine dont il est à nos yeux l'un des plus illustres représentants. Ainsi la nécessité de prendre son point de départ dans un état où la matière n'est déjà plus parfaitement homogène s'imposera, ce me semble, à tout partisan de l'évolution, de même l'explication de la vie par la transformation lente et insensible des molécules inorganiques, l'apparition de la conscience à un moment donné de l'évolution biologique, dont elle dépendrait comme un effet dépend de sa cause : ainsi et surtout l'affirmation d'un substratum inconnaissable « sujet » de l'évolution elle-même. M. Guthrie s'étonne que dans la philosophie le noumène ait trouvé sa place. Le moyen qu'il en soit autrement ? Bon gré, mal gré, croire à l'évolution, c'est croire à l'existence de quelque chose qui évolue, ou, si l'on veut, qui devient *autre* que lui-même tout en restant ce qu'il est. Que l'on soit Héraclite ou M. Herbert Spencer, la logique d'un système a partout les mêmes exigences, et la doctrine présentera toujours avec le panthéisme matérialiste d'inévitables analogies. D'autres que nous ont mis en lumière la contradiction qui lui est fondamentale; d'autres que M. Spencer ne reculeront pas devant elle et ne s'en embarrasseront guère plus que lui. Il n'est pas de système qui n'impose ses sacrifices.

Toutefois, si M. Spencer est d'accord, sur les principes, avec tous les partisans de l'évolution, il n'apporte pas dans le développement de sa philosophie les préoccupations d'un métaphysicien pur. Sa façon de croire à la métaphysique lui est toute personnelle, et il paraît y voir moins une science qu'une méthode : témoin sa définition de la philosophie. D'abord, après avoir reconnu qu'il est par delà ou « par-dessous » les phénomènes un noumène *inconnaissable*, il l'abandonne à la religion; la philosophie doit commencer en deçà, c'est-à-dire où finit l'absolu. Elle aura pour objet non plus l'étude des substances et des causes, c'est-à-dire la métaphysique, mais seulement l'histoire de l'univers depuis ses origines connaissables. Autrefois, on cherchait le principe premier des choses, maintenant on cherchera la loi suprême, « l'axiome éternel » dont la formule retentit à travers le monde, comme l'écrivait un jour un philosophe de talent. Cet « axiome éternel », dans la mesure où l'énoncé nous en est accessible, se rapprocherait ou peu s'en faut, selon M. Spencer, de cette formule, qui, toute

contestable qu'elle paraisse, n'en est pas moins admirablement précise. « L'évolution est une intégration, etc. » Que postule M. Spencer? L'évolution. Que se propose-t-il d'en chercher? La formule. Et quelle est sa méthode pour la découvrir? L'expérience d'abord, puis l'hypothèse; par ce mot, il convient d'entendre l'hypothèse scientifique, qui n'emprunte ses matériaux qu'à l'observation et à l'expérience. Et maintenant, si l'on analyse la formule, quelle idée s'en dégage, idée directrice du système? C'est l'idée que dans l'évolution tout se fait par le passage continu et indéfini d'une hétérogénéité moindre à une hétérogénéité de plus en plus grande.

Autre question à laquelle l'auteur a touché, mais qu'il fallait approfondir : est-il vrai, oui ou non, qu'à toute intégration de matière corresponde une dissipation de mouvement? M. Guthrie nous apprend que M. Spencer signale une exception à la règle, dans les composés de l'azote. Fort bien; reste à savoir ce que nous devons en penser pour notre propre compte, et si la loi générale ne reçoit point, dans le détail, d'autres et de plus graves démentis.

Il est pourtant un côté de la doctrine qui méritait attention et sur lequel M. Guthrie a bien fait d'insister. Faire surgir la conscience de l'inconscient est impossible; de zéro l'on ne tirera jamais rien, pas même l'infiniment petit. De plus, considérer l'évolution psychique comme un effet de l'évolution biologique, c'est par avance, et dans la théorie de M. Spencer, assimiler la conscience à un mode du mouvement; c'est vouloir qu'à une perte de mouvement dans les molécules cérébrales corresponde une manifestation de conscience, ce qui est absurde. M. Guthrie le déclare, mais, ce qui est plus grave, M. Spencer le reconnaît aussi, et cependant M. Spencer est de l'école de l'évolution, et cependant il admet que la conscience ne peut éclore avant que le terrain lui soit préparé et qu'elle ait trouvé pour s'établir des bases physiques et biologiques. Dans ce cas, on est d'accord avec l'expérience; mais dire que l'ordre psychique se superpose à l'ordre biologique, c'est constater un fait et non l'expliquer. M. Spencer ne va point jusqu'à reconnaître que le monde de la conscience est « supérieur » au monde de la vie; entre les mouvements du cerveau et les successions des états de conscience, il affirme un parallélisme; il suffit néanmoins que le terme *parallélisme* prenne ici la place du terme *transformation*. Pressez la thèse, et vous en ferez sortir toute autre chose que l'évolutionnisme ou le matérialisme; je sais même des spiritualistes qui distinguent l'âme du corps uniquement par cette raison que les phénomènes de conscience et les phénomènes de mouvement sont hétérogènes l'un à l'autre.

Comment dès lors concilier cette thèse avec la doctrine générale telle qu'on nous l'expose dans les *Premiers Principes*? A prendre les choses rigoureusement, la contradiction est formelle. Si la pensée est hétérogène au mouvement, il est malaisé de comprendre qu'elle en sorte, et, si elle n'en sort décidément point, la philosophie de l'évolution

se trouve aux prises avec des difficultés insolubles. Nous n'osons penser, pour notre part, que M. Spencer accepte le reproche de contradiction. Le fait est, qu'il ne sait rien de l'évolution psychique, ou du moins, qu'il en ignore le comment; de même pour la naissance des êtres organiques. Néanmoins il lui répugne d'admettre un *commencement absolu* de la vie ou de la conscience; rien de plus. Il aurait, ce nous semble, convenu de rechercher la source de ces démentis plus apparents que réels, peut-être, et qui, dans le détail, se rencontrent, en assez grand nombre pour arrêter un moment notre réflexion. Peut-être, en cherchant, M. Guthrie aurait trouvé ce qui, selon nous, est l'un des caractères particuliers de ce grand esprit, l'un des plus vastes et des plus puissants de notre siècle. En M. Herbert Spencer, deux hommes se rencontrent de tendances contraires et qui se complètent plus souvent qu'ils ne se combattent, le métaphysicien et le positiviste. Le second sait, grâce au premier, que la science expérimentale ne suffit pas aux ambitions de l'intelligence. Le premier sait, par le second, qu'on ne peut rien fonder de durable qui ne repose pas sur l'expérience. Partagé entre les aspirations de son génie qui le poussent à l'aventure et les habitudes de discipline intellectuelle puisées au commerce de la science, qui le retiennent, comme malgré lui, au seuil des laboratoires, s'il ne perd jamais l'équilibre, du moins il ne sort, presque jamais, non plus, d'un état d'équilibre instable. De là des réserves qui étonnent à côté de témérités qui inquiètent; de là, entre le métaphysicien et le positiviste, des compromis généralement inattendus.

Rien de tout cela M. Guthrie ne l'ignore, et nous en avons la preuve. Mais tout cela pouvait être dit au lieu d'être sous-entendu, et sans nuire, tant s'en faut, à l'unité du travail. Pas plus que M. Spencer (au dire de M. Guthrie), M. Guthrie n'a tenu sa promesse. Ainsi, l'on s'attend à une critique de M. Spencer, et l'on ne trouve en somme qu'une suite d'arguments contre la doctrine de l'évolution, bien choisis d'ailleurs et clairement exposés. De plus, on ne sait trop quelle est la doctrine de l'auteur : a-t-il fait contre la métaphysique et les métaphysiciens le serment d'Annibal? est-ce un positiviste? a-t-il contre la substance les aversions du criticisme contemporain? Il ne conçoit point l'absolu; il refuse à tout philosophe l'aptitude à le concevoir. Il nie l'infini ; il nie l'existence de réalités situées par delà les phénomènes. Je sais bien que la négation est une forme indirecte de l'affirmation ; mais entre nier plusieurs thèses et coordonner ces négations en système il y a plus qu'une nuance, et nous voudrions savoir comment M. Guthrie entend les coordonner.

Quoi qu'il en soit de ces réserves ou de ces regrets, l'auteur nous a donné un livre de conscience et de bonne foi; c'est beaucoup d'aimer à dire ce que l'on pense, de savoir le dire, et surtout, de savoir ne pas accepter aveuglément les réputations toutes faites. Disons encore que M. Guthrie est habile à lire un texte, à le résumer, à le discuter et à conclure. Ses arguments portent et plaisent, non qu'ils offrent partout

l'attrait de l'inattendu, mais parce qu'ils sont presque toujours présentés simplement, justement, et aussi, le dirai-je, parce que certains d'entre nous se sont laissés prendre à l'habitude de les tenir pour inattaquables.

LIONEL DAURIAC.

L. Robert. — DE LA CERTITUDE ET DES FORMES RÉCENTES DU SCEPTICISME. — Paris, Ernest Thorin. — In-8°, 567 p.

M. L. Robert a consacré à défendre la certitude contre les attaques du scepticisme un gros volume, divisé en trois parties. Dans la première il s'agit de la certitude en général, du scepticisme, de la critique; dans la seconde, des différentes sortes de certitude; dans la troisième, du critérium et du fondement de la certitude, et des scepticismes partiels.

L'auteur commence par énumérer et décrire les divers états de l'esprit, qui cherche le vrai : la foi naturelle, l'erreur, le doute, la réflexion. La certitude se trouve quelquefois au début, on la rencontre aussi à la fin. « La certitude est le jugement vrai en lui-même et accompagné d'une sécurité complète. » Elle dépend, avant tout, de l'intelligence; mais le sentiment et la volonté n'y sont pas étrangers. La certitude a des conditions intellectuelles : la connaissance, la méthode ; les procédés propres à la philosophie et qui sont, à des titres divers, les conditions logiques de la certitude sont l'analyse réflexive et la synthèse métaphysique. L'analyse réflexive a pour instrument la conscience et remonte la série des choses et des idées dans un ordre opposé à leur filiation réelle ; la synthèse au contraire suit l'ordre de génération des idées et des choses, et en partant des causes nous fait mieux connaître les effets. La certitude a des conditions morales ; nous devons écarter toutes les dispositions qui nuisent à la recherche du vrai et les remplacer par des dispositions contraires : amour de la vérité, pratique du bien, humilité.

La certitude existe-t-elle ? Comment répondre à cette question ? On fait sortir la réponse de la question même. La certitude de l'existence personnelle, l'idée du vrai sortent de l'énoncé même du doute. Les phénomènes intérieurs sont certains ; de plus, ils sont observables et soumis à des lois; de plus, « douter, c'est avoir l'idée du vrai, c'est distinguer la science de l'ignorance. Or ces idées de science et de vérité contiennent en germe la logique tout entière. » — « En matière de morale comme en logique et en psychologie, on peut faire sortir la certitude de l'énoncé même du doute. De même, en esthétique, discuter sur le bien et le mal, discuter sur le beau et le laid, c'est admettre l'existence du bien et du beau. Enfin toutes les formes de l'expérience prouvent la réalité invisible que l'on voudrait nier au nom de l'expérience.

« Quand l'expérience scientifique nous a ramenés de la matière à nous-même, *ab exterioribus ad interiora*, une autre expérience, celle de la douleur et de l'imperfection, nous oblige à porter nos regards vers la réalité divine, *ab interioribus ad superiora*, et c'est encore l'expérience qui montre quelle absolue certitude s'attache à ces choses invisibles qui donnent la force et la consolation et pour lesquelles on vit et on meurt. »

Il serait trop long de résumer tout le livre de M. Robert; je me bornerai donc à indiquer très brièvement les conclusions de l'auteur, me réservant de revenir ensuite sur quelques points. Dans la seconde partie du livre sont examinées les différentes sources de certitude : la perception extérieure, la conscience, la raison, l'intellect actif et l'autorité. La perception extérieure nous présente des signes de la réalité extérieure ; la conscience nous fait connaître, au milieu de la diversité des phénomènes psychiques, le sujet unique auxquels ils appartiennent; la raison nous donne des idées absolues, et les principes universels et nécessaires, les choses générales que l'intellect actif nous fait connaître sont les lois, les genres, les fins. Quant à l'autorité, elle comprend le sens commun, le témoignage et la révélation. Dans sa troisième partie, M. Robert, étudiant le criterium et le fondement de la certitude, accepte pour criterium l'évidence, et pour fondement logique l'idée du vrai, qui nous conduit, comme bien d'autres, d'après l'auteur, à l'idée de Dieu, « l'être dont on peut dire qu'il est la vérité même. »

M. Robert a une vaste érudition ; la plupart des systèmes philosophiques lui sont familiers, il les expose et les critique fort consciencieusement, et assez clairement en général. Toutefois son ouvrage n'est pas sans défauts : l'unité manque, l'ordre suivi n'est pas assez rigoureux, et le plan est très contestable : le même système est examiné ou exposé à plusieurs reprises; les discussions, très minutieuses, ce qui n'est pas un inconvénient, parfois heureuses, sont souvent embarrassées, diffuses et traînantes. Dans l'exposé des autres systèmes ou de ses propres opinions, M. Robert manque parfois de netteté, de fermeté et de précision. Il ne me semble pas d'ailleurs que son livre apporte des considérations nouvelles sur le sujet traité; l'auteur s'en tient volontiers aux anciennes conclusions et montre un goût peut-être exagéré pour la scolastique.

Je ne discuterai pas ici toutes les opinions de M. Robert ; beaucoup ne me paraissent pas acceptables. Prenons, par exemple, le chapitre qui traite de la nature de la raison. Nous y lisons que « toutes les idées de la raison se ramènent à une seule, l'idée de perfection, » et que au-dessus de tout le reste il y a la perfection souveraine, Dieu, « dont l'idée, véritable fond de la raison, est toujours présente à notre esprit quand il pense. » Sans l'idée d'immensité, nous n'aurions pas l'idée d'espace, et qu'est-ce que l'immensité ? « C'est la puissance divine considérée par rapport à la possibilité d'un nombre indéfini

d'êtres corporels. » Passons quelques pages, nous trouvons le raisonnement suivant, à propos de l'identité de l'être parfait et de l'absolu, « point d'une importance capitale » : « L'être par soi possède en lui la source de l'être; dès lors, conçoit-on qu'il lui manque quelque chose? Chacun de nous se dit quelquefois naïvement : Ah ! si je m'étais fait moi-même, je me serais certainement donné telle perfection qui me manque, et maintenant même, si je pouvais changer et façonner ma propre nature à ma fantaisie, comme je me ferais plus beau, plus intelligent et plus fort ! Eh bien, la cause première est par elle-même; donc il ne lui manque rien. On peut dire, en employant un langage grossier : Celui qui se donne l'être à lui-même se donne du même coup toutes la perfection. » Est-ce réellement expliquer la manière dont la raison fonctionne que de dire : « L'activité de l'âme existe avant de s'exercer dans tel ou tel sens, et il faut à l'intelligence le stimulant des perceptions particulières pour provoquer cette réaction, qui sera l'idée. Mais la faculté pure et simple ne suffit pas, même en y ajoutant l'excitation extérieure. Il y a de plus une loi en vertu de laquelle, à l'occasion des faits contingents, la faculté rationnelle sera déterminée à chercher l'explication du contingent dans le nécessaire. Cette loi résulte sans doute de la ressemblance qui existe entre Dieu et l'homme créé à son image. Mais peut-être faut-il ajouter quelque chose à ce rapport primitif. Car, après tout, l'homme pourrait être jusqu'à un certain point l'image de Dieu, sans être apte à connaître son modèle. Il faut donc supposer un rapport permanent entre Dieu et l'homme. »

De même, sommes-nous bien éclairés sur la nature de la vérité quand, après nous avoir dit que la vérité n'est ni l'être contingent, ni la pensée humaine, ni le rapport de la pensée avec l'être contingent, on ajoute : « Il y a un être dont on peut dire qu'il est la vérité même : c'est Dieu; » et plus loin: « Si maintenant nous voulions préciser davantage et pénétrer jusque dans les mystères de la nature divine, de quel secours ne nous serait pas la théologie chrétienne ! L'Evangile nous montre, en effet, avec une certitude sublime, laquelle des trois Personnes divines est le principe de toute vérité. « Au commencement était le Verbe....., en lui était la vie et cette vie était la lumière des hommes. C'était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. »

M. Robert est un catholique convaincu. Je n'ai pas à insister sur ses tendances religieuses, car il ne fait intervenir la théologie dans les discussions que très indirectement; je dois les indiquer au moins. Plusieurs passages paraissent montrer qu'il attache une grande importance aux enseignements de l'Eglise et que sa philosophie doit forcément se réduire à n'être sur bien des points que la servante de la théologie. Ainsi le nominalisme entraîne « des conséquences théologiques qui ont motivé les condamnations dont il a été frappé. Il fait des trois Personnes divines ou des individualités sans lien entre elles, ou des actions différentes, de simples phénomènes. » A un autre

endroit, l'auteur nous parle de la nature des anges : « L'homme ne pouvait s'élever à la connaissance intellectuelle qu'après avoir passé par la sensation. Les anges sont affranchis de cette nécessité ; les purs esprits, ayant une vie tout intellectuelle, peuvent connaître immédiatement l'essence des choses, et ils la connaissent dès qu'ils existent. C'est chez eux que les idées sont innées dans toute la force du terme. »

J'ai surtout indiqué les côtés faibles du livre de M. Robert ; ce n'est pas qu'il n'y en ait d'autres ; mais ces autres sont, à mon avis, de beaucoup les moins nombreux et les moins importants. Rendons au moins hommage aux bonnes intentions de l'auteur et à ses dispositions conciliantes. « Nous repoussons, dit-il, toutes les doctrines exclusives, tout ce qui appauvrit l'esprit humain, tout ce qui diminue notre foi et notre amour. Rien ne nous paraît plus funeste que cette étroitesse d'esprit qui supprime sans façon tout un ordre de faits et d'idées. Avons-nous été nous-même assez conciliant dans la discussion des systèmes ? Ne pourrait-on pas nous reprocher d'avoir trop contredit, trop épluché, trop ergoté ? Nous le craignons parfois. Le lecteur en jugera. »

F. PAULHAN.

Th. Desdouits. — LA MÉTAPHYSIQUE ET SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES SCIENCES. Paris, Ernest Thorin. In-12, 225 p.

L'ouvrage de M. Desdouits a été composé pour répondre à l'appel de l'Académie des sciences morales et politiques, qui avait mis au concours pour l'année 1877 la question de la métaphysique considérée comme science. L'Académie, après avoir couronné l'ouvrage de M. Liard, accorda un second prix au mémoire de M. Desdouits, et certes elle n'aurait pu trouver un champion plus déterminé que son lauréat de la spéculation métaphysique.

Pour M. Desdouits, en effet, non seulement la métaphysique est une science absolument certaine, mais elle est le support de toutes les autres sciences. Otez-la, l'édifice des connaissances humaines s'écroule tout entier. Voilà l'idée principale défendue par M. Desdouits. Son livre se partage en trois parties. Dans la première, il recherche ce que c'est que la science et si la métaphysique est réellement une science. Dans la seconde, il discute les principales objections qu'on fait contre la possibilité de la métaphysique : 1° la relativité de la connaissance humaine et son impuissance à embrasser autre chose que des phénomènes ; 2° la subjectivité des idées de la raison. Dans sa troisième partie enfin, l'auteur examine le progrès en métaphysique et les conditions de ce progrès.

Toutes les conclusions de M. Desdouits sont favorables à la métaphysique. La métaphysique est une science, elle possède la même

certitude que les mathématiques. La doctrine phénoméniste est absolument insoutenable ; il n'y a rien de plus clair que les idées métaphysiques ; la subjectivité pure des idées de la raison est inintelligible, et les systèmes opposés à la métaphysique reculent tous les jours devant elle.

Voulant établir que la métaphysique est une science, M. Desdouits a pensé avec raison qu'il devait d'abord définir la métaphysique, ensuite rechercher les caractères essentiels de la science et montrer que la métaphysique présente ces caractères. M. Desdouits voit parfaitement la route à suivre ; il me paraît qu'il s'y engage mal. « La définition de la métaphysique, dit-il, ne présente pas de difficultés : tout le monde convient que c'est la recherche des premiers principes, de la cause première, et, en général, des choses immatérielles. » Donner une définition de la métaphysique ne me semble pas chose si simple, et je doute fort qne la définition offerte par M. Desdouits convienne à tout le monde et que tout le monde surtout l'entende de la même manière. J'aurais voulu un peu plus de précision ; que la recherche des premiers principes et de la cause première soit de la métaphysique, on peut l'accorder ; mais que la recherche des choses immatérielles en général soit de la métaphysique, je ne puis le croire. — L'idéologie, par exemple, se confond-elle avec la métaphysique, et en général la psychologie subjective expérimentale ne s'en distingue-t-elle pas netment ?

Passons. M. Desdouits définit ensuite la science, qui est pour lui : « *un système de propositions rigoureusement démontrées* (*soit* à priori, *soit* à posteriori) *invariables, générales et reliées entre elles par des rapports de subordination.* »

Après avoir donné cette définition de la science, M. Desdouits essaye de prouver que la métaphysique présente tous les caractères voulus pour être une science.

La certitude de la méthode géométrique que M. Desdouits veut appliquer à la métaphysique tient à trois conditions : 1° elle définit clairement ; 2° elle part d'axiomes évidents et universellement reconnus ; 3° elle déduit rigoureusement les conséquences de ces axiomes. Ces conditions se retrouvent dans la métaphysique. 1° L'idée d'*infini* par exemple est « l'idée métaphysique par excellence » ; or l'infini est « ce qui est toujours et partout et possède toutes les perfections ». Pour M. Desdouits, cette définition est très claire. Quant à moi, j'avoue n'y comprendre rien. Je ne conçois pas un être qui est partout et toujours, parce que je ne conçois l'infini métaphysique ni dans le temps, ni dans l'espace ; je ne conçois pas davantage comment un être peut posséder toutes les perfections parce que cela implique contradiction. Il est inutile d'insister.

De plus, la métaphysique a des axiomes, ce sont : « les vérités premières de la raison », M. Desdouits se montre disposé à réduire le plus possible le nombre de ces premiers principes. « Mais, dit-il, on ne sau-

rait refuser de reconnaître comme évidents les jugements suivants, qui sont le fond même du sens commun et que toutes les sciences admettent ou sous-entendent.

1° Axiome de contradiction (*Une même chose ne peut à la fois être et ne pas être*).

2° Axiome de possibilité (*Tout ce qui n'est pas contradictoire dans les termes pourrait ou aurait pu être*).

3° Axiomes de substance (*Il n'y a pas d'attributs sans être ni d'être sans attributs*).

4° Axiomes de causalité (*Tout phénomène dépend d'une cause sans laquelle il ne peut se produire.*)

5° Axiome de finalité (*L'accord d'un grand nombre de moyens et leur concours vers un seul et même but supposent une cause intelligente qui a voulu atteindre ce but*).

6° Affirmation de l'infini (*Il existe quelque être infini, éternel et nécessaire*).

Si l'on examine ces axiomes on s'aperçoit facilement ou qu'ils peuvent s'interpréter d'une manière positive et qu'ils se présentent à nous comme des généralisations expérimentales et des abstractions, ou bien qu'ils ne s'imposent nullement à nous. M. Desdouits, il est vrai, entreprend d'établir le contraire; mais ses arguments, qui n'ont rien de bien nouveau, n'ont rien non plus de bien satisfaisant. Nous lisons par exemple que la physiologie ne peut dans bien des cas expliquer les rapports des faits que par le principe de finalité. « Lorsqu'elle évite d'énoncer ce principe en toutes lettres, par crainte de la métaphysique; elle est obligée, du moins de parler d'*appropriation*, d'*instincts préservatifs*, de mécanisme *en apparence intentionnel*. C'est avouer à la fois et les causes finales et le désir qu'on aurait de pouvoir s'en passer. » Ce n'est faire ni l'un ni l'autre; c'est constater un fait et ne pas recourir pour l'expliquer à une cause hypothétique, et ce fait qu'on constate est une simple relation de phénomènes. Si l'on veut aller au delà, peut-être n'est-il pas impossible de trouver mieux que l'explication par une intelligence. Les travaux de Darwin, de Spencer, de Maudsley, montrent comment on peut non seulement se passer de la finalité, mais même la remplacer avantageusement.

M. Desdouits d'ailleurs ne nie pas que ces axiomes ne doivent être dégagés de l'expérience. C'est l'analyse qui nous fait découvrir toute l'étendue de notre raison et nous fait convenir des vérités latentes impliquées dans tous nos jugements. On ne peut nier que cette méthode ne soit bonne et qu'elle ne nous conduise à des lois générales de la connaissance humaines mais je l'entends; d'une autre manière que M. Desdouits, et je me demande en vain pourquoi nous attribuerions à ces lois une valeur absolue.

Avec ses axiomes et ses définitions, la métaphysique va construire des théorèmes, selon la méthode géométrique que M. Desdouits, n'hésite pas à regarder « comme possible et comme féconde ». Et il prouve

cette fécondité en montrant comment la métaphysique arrive à sa conclusion « la plus élevée ». Voici le raisonnement qui y conduit :

« *Pour que quelque phénomène soit possible, il faut qu'il y ait une cause capable de le réaliser.*

« *Tout ce qui n'est pas contradictoire est possible.*

« *Donc il existe une cause capable de réaliser tout ce qui n'est pas contradictoire.* »

« Dire qu'il existe une cause capable de réaliser tout ce qui n'est pas *irrationnel*, ajoute M. Desdouits, c'est dire qu'il existe une *puissance infinie* dont la raison est la seule loi. Si donc l'existence de Dieu se démontre par la seule comparaison de deux axiomes, peut-on trouver rien de plus fécond que cette méthode ? »

Mais la métaphysique est plus féconde encore qu'on ne l'imaginerait ; chaque axiome considéré séparément est une affirmation implicite de l'existence de Dieu. C'est bien simple en effet.

La formule du *principe de contradiction* : « LE CONTRADICTOIRE EST IMPOSSIBLE, » est synonyme de cette autre proposition : « LA POSSIBILITÉ DES CHOSES EST SUBORDONNÉE A LA POSSIBILITÉ DE LA PENSÉE, » ce qui implique que toute possibilité dépend d'une intelligence. De même l'axiome : « TOUTE QUALITÉ SUPPOSE UN SUJET, » nous donne, par exemple : « LE BIEN ABSOLU, LA PERFECTION, L'INFINITÉ SUPPOSENT UN ETRE ABSOLUMENT BON, PARFAIT, INFINI. » J'en passe et des meilleurs.

La métaphysique pourrait parfaitement se contenter de la certitude géométrique qu'elle possède ; elle peut se passer des sciences expérimentales qui ont besoin d'elle ; mais ces sciences mêmes viennent confirmer les résultats qu'elle atteint. L'existence d'un premier moteur est démontrée par les sciences expérimentales, grâce à l'expérience de M. Plateau, qui montre qu'une goutte d'huile introduite dans un mélange d'alcool et d'eau se met à tourner sur elle-même et à reproduire en petit la formation de la terre et des planètes, selon la théorie de Laplace, *à condition* que l'on *imprime* à la goutte, au moyen d'un axe vertical, un *mouvement de rotation sur elle-même.*

Ainsi aucun genre de certitude ne manque à la métaphysique ; quant aux autres caractères de la science, elle les possède naturellement au plus haut degré.

Cette métaphysique spiritualiste est irréfutable d'après M. Desdouits, et il ajoute en note : « Nous ne craignons pas que cette assertion soit taxée de témérité ; car, s'il y a des philosophes qui repoussent la métaphysique spiritualiste, il n'y en a plus qui essayent de la *réfuter*. A défaut de réfutation, on lui oppose l'ironie et le dédain, mais on ne songe même pas à lui opposer des arguments. » Les ouvrages de Stuart Mill, de Spencer, de Taine sont-ils donc si vieux, et faut-il recommencer tous les jours les réfutations de la veille ? Quel argument nouveau s'est produit en faveur des doctrines métaphysiques ? J'en ai cherché en vain dans le livre de M. Desdouits quelque preuve, quelque

considération convaincante. Il n'est pas difficile de voir partout le défaut de l'argumentation, mais il serait long de le montrer. D'une manière générale, M. Desdouits arrive à de prétendues vérités par le raisonnement. Certes le raisonnement est une excellente chose ; encore faut-il qu'il soit bien fait et que dans un syllogisme, par exemple, les prémisses ne soient pas fausses. Nous avons déjà indiqué quelques-uns des raisonnements de l'auteur ; en voici un autre, qui les dépasse. M. Desdouits, parlant de l'union du corps et de l'âme, admet que nous sommes une seule personne en deux substances. « C'est pourquoi, dit-il, même abstraction faite de toute révélation religieuse, il y a une grande vraisemblance dans la doctrine de la résurrection de la chair : car mon âme, *douée par essence d'une faculté motrice*, ne saurait être privée que provisoirement, par la mort, de l'exercice de cette faculté inhérente à sa nature. » Certes, il serait facile ici de discuter et même, en se plaçant au point de vue spiritualiste, de faire voir le peu de valeur de l'argument ; mais est-ce bien la peine ?

Les prémisses du syllogisme, chez M. Desdouits, étant surtout des propositions métaphysiques, il aurait dû au moins en montrer la valeur et discuter à fond les nombreuses analyses des adversaires de la métaphysique. Cette discussion existe dans son livre, mais elle paraît n'avoir été faite que pour des gens déjà convaincus. Voici par exemple un argument contre la théorie de Hume sur la cause. Cette théorie, d'après M. Desdouits, rend inexplicable le fait de la responsabilité morale. « En quoi, dit-il, pourrais-je être responsable d'un fait qui a *suivi* ma volition, si elle n'a exercé aucune influence sur la production de ce fait ? Je ne puis être déclaré coupable d'une action que si elle a *dépendu* de moi. Et, d'après la doctrine de Hume, mes actions ne *dépendent* de moi en aucune façon ; elles *suivent* ma volonté, mais n'en *résultent* pas : mon vouloir n'est pas l'*auteur* de mes actes, il n'en est que le prédécesseur. »

Nous trouvons aussi, comme il fallait s'y attendre, l'apologie de la métaphysique au point de vue de la morale. « Malheur à une époque où l'on ne croirait plus qu'aux *faits !* Car il n'y a pas loin d'une philosophie qui ne croit qu'aux faits à une morale, à une politique où les faits sont tout, où la justice, c'est-à-dire l'idée, n'est rien. Une doctrine qui regarde l'homme et l'histoire de l'humanité comme des *phénomènes naturels* ; conduit directement à regarder les lois sociales comme des *lois physiques ;* or que sont les lois physiques sinon le *triomphe de la force ?* Il importe donc à notre dignité et à notre grandeur morale de ne pas laisser périr la foi aux idées, aux vérités *suprasensibles*. C'est là la tâche et la raison de la métaphysique. »

Ce n'est tout que de faire de la métaphysique, il n'y a qu'un système de bon. « La métaphysique sera spiritualiste, dit M. Desdouits, ou elle ne sera pas. » Le second terme de l'alternative ne déplairait pas à quelques personnes. M. Desdouits préfère le premier et ne s'en tient pas là. « Nous croyons devoir ajouter, dit-il, qu'elle sera chrétienne ou

qu'elle ne sera jamais véritablement *une* ni véritablement *complète*. » Cela n'empêche pas la métaphysique d'être absolument indépendante ; cependant « elle évite de choquer la foi ». De plus, le christianisme est « la meilleure préparation à l'étude de la philosophie. On objecte que cette croyance impose des dogmes et que ces dogmes gênent l'indépendance du penseur. Mais quoi ! En dehors de ces dogmes, ne reste-t-il pas plus de questions libres que la philosophie n'en soulèvera en bien des siècles ? » On voit assez quelle liberté est laissée à la philosophie. Mais, objecte encore M. Desdouits, « le reproche d'enchaîner la pensée humaine, s'il était fondé, s'adresserait à la science aussi bien qu'à la religion. » Est-il bien nécessaire de répondre que, si la science enchaîne la pensée humaine, c'est en lui donnant des connaissances dont la valeur est constatée ou démontrée, ses indications pouvant toujours être contrôlées et vérifiées. Peut-on dire que la science, en agissant ainsi, enchaîne la pensée humaine ?

Mais l'histoire, dit M. Desdouits, nous montre que « toute éclipse de la foi est une éclipse de la philosophie », et, comme preuve de l'impuissance de la philosophie qui se sépare de la théologie, il cite Hobbes, Spinoza, Hume et le positivisme. On pourrait ajouter l'école anglaise contemporaine, qui se rattache à Hume et à Comte. Il faut dire que pour M. Desdouits la philosophie se confond avec la métaphysique.

J'aurais voulu, si cette analyse n'était pas déjà bien longue, citer en partie et examiner ici une critique faite par M. Desdouits d'un article de M. Taine sur les éléments et la formation de l'idée du moi [1]. Bien que je diffère d'opinion avec M. Desdouits sur la conclusion à tirer des faits cités par M. Taine, plusieurs de ses remarques me paraissent justes et pénétrantes, et je regrette vivement que la psychologie proprement dite tienne si peu de place dans le livre de M. Desdouits. Elle est trop souvent remplacée par des affirmations bien peu évidentes et bien mal prouvées et par des raisonnements qui ne se fondent que sur elles.

FR. PAULHAN.

A. Rosenthal. — DIE MONISTISCHE PHILOSOPHIE. IHR WESEN, IHR VERGANGENHEIT UND ZUKUNFT, FUER DIE GEBILDETEN ALLER STANDE. — *La philosophie monistique. Sa nature, son passé et son avenir, exposés à l'usage de tous les esprits éclairés.* — Berlin, Carl. Dunker's Verlag. 1880.

Poésie et philosophie mêlées, voilà un ouvrage aux allures originales. Une dédicace en vers, un morceau lyrique au début de chaque chapitre, et, comme conclusion, une « Admonition paternelle à mon livre », à la façon de Martial, c'est assez dire que nous n'avons pas affaire à un traité français de métaphysique. Aussi bien n'est-ce pas un traité.

1. *Revue philosophique*, mars 1876.

L'auteur, qui a pris pour épigraphe le mot de Tacite : « Sine ira et studio, » ne s'avise pas de dogmatiser. Son livre contient plutôt, après une assez longue étude historique, des réflexionssur les résultats les plus généraux de la philosophie, ses tendances, les caractères qui la distinguent de la science et d'éloquentes exhortations aux chercheurs de l'avenir. C'est aussi de ce dernier chapitre que nous nous occuperons principalement. S'il ne contient pas d'idées bien neuves, il nous a paru cependant assez digne de remarque.

Depuis Descartes, d'après M. Rosenthal, les philosophes n'ont cessé de faire des efforts pour parvenir à connaître plus clairement le moi et le monde, pour exclure de plus en plus de l'explication du monde toute influence extérieure, la ramener à des lois toujours plus simples, démontrer l'existence d'une conscience en dehors des choses, et en venir enfin à trouver intimement unis dans l'être primitif le plus simple les éléments nécessaires de tout développement ultérieur : le mouvement et la sensation.

Tel serait le résultat des travaux de Descartes, de Spinoza, Leibnitz, Kant et Schopenhauer, que M. Rosenthal étudie successivement, quelle que soit sur plus d'un point la diversité de leurs opinions, et ce résultat est mis en relief par les recherches plus récentes encore de Geiger et de M. Noiré. Pour ce dernier, qui est, en Allemagne, l'un des représentants de la philosophie monistique, « le monde est, du dehors, mouvement ; du dedans, sensation et volonté. Le mouvement constitue le phénomène ; la sensation et la volonté sont la chose en soi. » Tout ce qui est n'est que le développement de ce double facteur, et ce tout est susceptible d'un développement illimité.

Si c'est là le dernier mot, au moment où nous sommes, des spéculations philosophiques, quelle différence y a-t-il entre le savant proprement dit et le penseur ? Le premier ne s'occupe que de ce qui est physiquement perceptible ; il se contente de rattacher une action extérieure à une cause extérieure, de montrer que la forme et le caractère d'une chose dépendent des propriétés de ses parties constitutives. Dans ces limites, la science se meut avec une sûreté digne d'envie. Mais l'esprit humain aime et recherche partout l'unité, et depuis longtemps déjà il soupçonne l'existence d'une loi universelle qui préside au développement et aux combinaisons infinies de l'ensemble des choses visibles. Ici, le savant commence à empiéter sur le domaine du philosophe, mais il ne deviendrait vraiment philosophe lui-même que s'il cessait de s'occuper des purs phénomènes pour s'enquérir de l'intérieur des choses, de ce qui apparaît et non plus de l'apparition seulement. La science, il est vrai, tomberait alors sous la dépendance de la pensée philosophique, et, si l'alliance entre l'observation du sensible et la spéculation métaphysique était conclue trop vite, le savant ne manquerait pas d'aboutir à des contradictions ; de là une déception et par suite, comme nous l'avons vu de notre temps, la résolution de dépouiller toute velléité de penser, pour se consacrer exclu-

sivement à l'observation du monde physique et demander à elle seule la solution de tous les problèmes.

Parmi ces savants, remplis de défiance contre la métaphysique, beaucoup ont cru voir dans la théorie de Darwin la forme définitive d'une explication du monde purement scientifique, entièrement dégagée de toute préoccupation étrangère. Mais il est facile à M. Rosenthal de montrer la fausseté de cette opinion. Darwin a réédité, en leur donnant l'appui de ses observations, de ses expériences, d'antiques croyances restées longtemps confuses et sans preuves, et sa raison, une raison créatrice, lui a servi à s'élever au-dessus du chaos des unités bien plus que ses recherches expérimentales. En outre, n'admet-il pas, à l'origine du monde, un créateur qu'il admire en raison de la sage parcimonie des moyens employés, et cette explication dernière du développement ultérieur de toutes ces espèces d'êtres sorties d'une espèce unique, quelle est l'observation du monde réel qui aurait pu toute seule la lui donner? Faut-il donc admettre la valeur des seuls résultats fournis par le scalpel ou le microscope ? Sans doute, le savant ne semble pas plus avancé aujourd'hui sur la question de la nature de la chose en soi que l'était, au temps de Descartes, le métaphysicien, son ancêtre; est-ce une raison cependant pour affirmer la vanité des recherches du penseur et soutenir que ce qui est visible et mesurable existe seul ? L'esprit, notre propre conscience, ne serait qu'un produit d'éléments matériels très subtils et de forces très délicates, ou bien il faut dépasser, pour en trouver l'explication, le domaine du monde physique.

Si le savant répond que sa science est impuissante à dépasser ce domaine, que l'inexplicable, par le fait même, n'existe pas, et qu'il faut réellement écarter les *pourquoi* dont la solution est impossible à trouver, le penseur a le droit de lui opposer cette hypothèse originale : supposons le cas où un être aussi élevé au-dessus de nous que nous le sommes au-dessus des choses inconscientes viendrait donner son avis sur la nature humaine et nos modes d'action. Il est trop éloigné de nous pour ressentir ce qui se passe en nous. S'il nous voyait alors nous mouvoir et parler, s'il percevait un certain effet produit sur d'autres hommes par nos paroles, il se résoudrait peut-être, après un minutieux examen, à juger que les hommes font des mouvements parce qu'ils ont des membres appropriés à ces mouvements, font entendre des sons parce que des parties déterminées du corps sont exactement disposées de manière à les produire. Ces sons agissent sur d'autres êtres, parce qu'ils sont transmis au cerveau par l'oreille, grâce à l'ébranlement de l'air, suivant des lois reconnues. Les paroles elles-mêmes sont des corpuscules merveilleusement subtils qui, en raison des éléments réunis en eux et toujours en proportion de cette union, agissent sur les membres, et ceux-ci, par suite, se prêtent à des mouvements mathématiquement déterminés. Ce ne sont là que des actions corporelles ; il est inutile de faire aucune autre hypothèse pour l'ex-

plication des phénomènes. Quant à la conscience, il est inutile d'en attribuer une à ce bipède, car les recherches purement expérimentales toutes seules n'en font découvrir aucune trace.

Le savant pourrait à bon droit s'étonner des conclusions de l'être supérieur que nous avons supposé. Mais vous-même, lui répondrait le penseur, n'avez-vous pas la prétention, bien que vous ayez conscience de votre conscience, de tout expliquer, lorsqu'il s'agit des choses, par l'extérieur seulement ? Si vous reconnaissez que votre science ne doit pas dépasser les limites de ce qui est visible et numériquement déterminable, du moins devez-vous avouer qu'il y a encore beaucoup de questions qui s'imposent à l'homme et sont l'objet de recherches tout aussi sérieuses et nécessaires que les vôtres. Cette science, par cela même qu'elle néglige ce qui échappe à la perception physique, c'est-à-dire le spirituel, ce qui est l'expression la plus haute de l'être humain, renonce au titre de science universelle, et il faut craindre que dans l'avenir on la dédaigne comme exclusive et bornée.

Les progrès incontestables que nous devons à la science ne suffiraient pas pour lui assurer la suprématie et faire mépriser les spéculations du philosophe. Si les théories scientifiques les plus à la mode aujourd'hui prévalaient définitivement, si l'on en venait à considérer le monde comme un champ de bataille où la lutte pour l'existence, inconsciente chez les animaux, éclairée dans la race humaine de toutes les lumières que de constantes recherches peuvent nous procurer, serait la seule fin de l'activité, que deviendraient les sentiments généreux, et l'égoïsme sous sa forme la plus hideuse ne serait-il pas bientôt la seule règle de toutes les actions raisonnées ? Comment supposer qu'une réaction tarderait à se produire contre ces doctrines étroites et par cela même si funestes au développement de l'humanité ?

Une doctrine, à tout prendre, vaut moins, semble-t-il, par sa vérité intrinsèque que par les satisfactions qu'elle procure aux inclinations, aux goûts de ceux qui l'admettent. Or ces inclinations et ces goûts changent avec le temps. Quelle que soit la passion qui paraît emporter aujourd'hui les esprits aux explications purement scientifiques, les disposer à ne voir en toute chose que les effets de forces matérielles, quelles que soient les espérances données par une méthode exclusive qui néglige, comme inabordable, le dedans des choses, pour s'occuper du dehors seulement, et porte à nier même la réalité de cet aspect intérieur dont l'extérieur serait la manifestation, il faut croire que le jour n'est pas éloigné où, l'insuffisance de cette méthode éclatant, on reviendra à de plus hautes pensées, on fera au spirituel la part qui lui appartient.

« Il doit s'estimer heureux, dit M. Rosenthal, l'esprit scrutateur auquel s'offrent encore des sujets de recherches, auquel se présentent toujours de nouvelles énigmes. Le poète a eu raison de dire : L'homme ne se trompe pas tant qu'il fait des efforts pour trouver la vérité. L'in-

verse est encore plus vrai : L'homme fait des efforts tant qu'il se trompe ; les erreurs mêmes l'excitent au travail. Avec le développement de l'esprit humain surgissent de nouveaux besoins, de nouvelles manières de penser ; les vieilles doctrines reparaissent sous de nouvelles formes. La science doit tenir compte de ces progrès et se mettre en harmonie avec eux. Celui qui reconnaît cette loi de l'éternel mouvement verra, non dans l'erreur même, mais dans l'immobilité, le mal le plus funeste, et pour lui la méthode la plus vraie sera celle qui, comprenant le mieux le développement du passé, possédant le plus possible la conscience entière du présent dans tous les sens, contiendra ainsi le germe et la matière des développements à venir. »

Quelle serait donc la conclusion de M. Rosenthal? Pour lui, la méthode scientifique et la méthode philosophique sont l'une et l'autre exclusives, et il en faudrait trouver une qui permît de concilier ce qui paraît trop souvent jusqu'alors contradictoire : la pensée et la volonté d'une part, les phénomènes du monde expérimental de l'autre. Savants et philosophes semblent ennemis, alors qu'ils suivent simplement deux directions, non opposées, non parallèles non plus, mais convergentes à longue distance. Ils doivent travailler ensemble, profiter mutuellement de leurs découvertes, et surtout s'appliquer à laisser toute liberté au développement futur de la pensée humaine. Un jour viendra peut-être où un puissant esprit, découvrant le point où ces deux directions doivent se rencontrer, le fera clairement connaître et par là fera cesser la distinction tout artificielle de la philosophie et de la science. A celui-là, l'avenir appartient. En attendant, le devoir est de renier toute méthode exclusive et de favoriser au plus haut degré la liberté des recherches.

Nous avions raison de dire qu'il n'y a pas d'idées bien neuves dans l'œuvre de M. Rosenthal ; mais on y trouve, en revanche, une grande élévation, beaucoup de forme, même de l'enthousiasme, autant de qualités que ce compte-rendu ne pouvait mettre en relief, mais qui ne manqueront pas de séduire les lecteurs. Peut-être lui reprocheront-ils de s'être un peu trop renfermé dans les limites de l'Allemagne et d'ignorer, ou de paraître, ce qui se fait au delà.

A. Penjon.

Dr Alfons Bilharz. — Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung ; Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie (*Le point de vue héliocentrique pour considérer le monde ; bases d'une véritable philosophie de la nature*). Stuttgart, J.-G. Cotta, 1879 (in-16, xvi-326 pages, 14 figures gravées).

Nous avons déjà, dans le numéro de juillet 1880, p. 125, rendu compte d'un ouvrage où M. Bilharz a résumé les principes philosophiques développés dans le livre dont on vient lire l'intitulé. La courte analyse que nous avons donnée de ce résumé n'a peut-être pas besoin d'être refaite, mais il convient au moins d'y ajouter quelques remarques.

Tout d'abord, l'ouvrage le premier en date a une grande supériorité sur le second, juxtaposition mal liée d'un aperçu de métaphysique et d'un traité de mathématiques dus à des plumes différentes. Ici au moins nous sommes en présence d'un travail suffisamment développé pour que l'on puisse apprécier les réelles qualités philosophiques de l'auteur.

Mais nous ne pouvons non plus nous dissimuler les défauts de sa méthode d'exposition ; il exige trop du lecteur. Il faut que celui-ci, sur des données plus ou moins précises, refasse tout le travail intellectuel nécessaire pour passer des prémisses aux conclusions. C'est du premier coup vouloir des disciples et rebuter la simple curiosité. Aussi ne conseillerions-nous l'étude de ce livre qu'à ceux-là seulement qui se sentent vraiment la tête métaphysique ; mais nous pensons qu'elle peut leur être profitable, ne fût-ce que comme exercice.

L'ouvrage comprend trois parties : la première est une introduction de critique historique (p. 1-66) ; la seconde établit les thèses fondamentales (p. 67-140); la troisième déduit les conséquences pour le monde de l'expérience tant extérieure qu'intérieure (p. 141-242). Le reste du volume est consacré à des notes et des éclaircissements.

La première partie ne nous arrêtera pas ; quelle que soit sa valeur, nous pensons que M. Bilharz eût bien fait de la remplacer par une série dogmatique des définitions des termes qu'il emploie et des propositions qu'il considère comme établies. Nous sommes à la vérité très contents aujourd'hui qu'Aristote ait commencé sa *Métaphysique* en comparant et discutant les opinions de ses précurseurs; mais ce n'est point qu'ainsi son œuvre ait gagné en clarté, c'est seulement qu'il nous fournit de précieux renseignements sur des philosophes dont les écrits sont perdus. Nous voulons espérer que ceux de Kant et de Schopenhauer ne périront pas de sitôt.

Il est déjà assez difficile de s'assimiler, par l'étude approfondie d'un penseur original, les concepts métaphysiques qu'il développe ; si vous me renvoyez, pour les éléments de votre système, à deux ou trois philosophes qui certainement n'ont pas donné aux mêmes mots exactement le même sens, vous ne faites que créer la confusion dans mon esprit. Si vous admettez d'ailleurs que je les connais, êtes-vous sûr que leurs concepts soient pour moi les mêmes que pour vous ? Mieux vaut donc faire table rase et procéder comme Descartes. Peut-être a-t-il tout pris à Aristote, même son fameux : *Je pense, donc je suis* [1]. En tout cas, nous n'avons pas besoin de le savoir.

En arrivant à la seconde partie du livre de M. Bilharz, nous nous trouvons en présence de cette terminologie figurée (points de vue *géocentrique, périgéique, héliocentrique*, etc.), que nous avons déjà sévè-

1. *Ethique à Nicomaque*, IX, 9, 9. — Τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθανεῖσθαι ἢ νοεῖν. On sait que Descartes a déclaré que quand il disait : Je pense, il entendait également : Je sens.

rement qualifiée dans notre analyse précitée. Nous ne voulons pas répéter ce jugement, d'autant que nous apprécions peut-être plus favorablement aujourd'hui les thèses que déguisent ces allégories, sous prétexte de les mieux faire saisir.

Nos lecteurs comprendront mieux l'idée fondamentale de l'ouvrage d'après ce *schéma*, emprunté à la page 85 :

ÊTRE (pur) ÉLÉATIQUE

(sans opposition; ni unité ni pluralité ne lui appartiennent).

ÊTRE SUBJECTIF (= volonté)	ÊTRE OBJECTIF
(à quoi appartiennent, dans sa relation à l'être objectif, les formes de l'espace, du temps, de la causalité, qui font paraître comme force la volonté objective).	(est inconnu en soi; mais doit, comme nécessairement identique d'essence avec l'être subjectif, être volonté; apparaît comme force au sujet connaissant).

Ainsi nous sommes en présence d'un système nettement idéaliste, niant résolument le dualisme, et ce qui est une tendance de notre siècle, faisant dominer le concept de volonté.

Y a-t-il là une base suffisante pour une nouvelle métaphysique? Nous le pensons; peut-être, précisément parce que la volonté est un chose plus obscure que la représentation, a-t-on plus de chance de transformer de la sorte la conception de Leibnitz, ce qui me paraît être le résultat obtenu par M. Bilharz; je ne dis pas le but cherché, car notre auteur, qui dénie toute originalité à l'inventeur des monades, ne sera sans doute pas flatté de ce jugement. Mais, tout au contraire de lui, je crois, avec Teichmüller, que Leibnitz est le seul penseur qui ait introduit depuis l'antiquité une idée vraiment neuve en métaphysique, quand il a donné une forme, si imparfaite fût-elle, à l'affirmation de l'individualité; or c'est là le point où il me semble que M. Bilharz peut être en progrès sur Schopenhauer.

Resterait à savoir si, sur cette base suffisante, a été élevé un édifice solide et bien conçu; si la transformation indiquée a été heureusement accomplie. Ici, nous ne discuterons pas les questions de fond, approuvant ceci, rejetant cela; mais nous croyons pouvoir dire que comme forme, et pour s'imposer à l'attention du public compétent, l'œuvre aurait besoin d'être profondément remaniée.

A cet égard, en dehors d'un point déjà indiqué, nous ne pouvons approuver l'emploi de formules mathématiques détournées de leur signification technique. « Il nous est connu, dit M. Bilharz (p. 84), que nous pouvons avec une précision et une détermination conformes à la raison définir aussi d'une autre manière le concept de force (comme vitesse), à savoir comme le chemin parcouru dans l'unité de temps :

$$k = \frac{s}{t},$$

équation que l'on peut d'ailleurs nommer fondamentale pour toute science, car la mathématique, la science de la nature, la philosophie s'y donnent la main. »

Notre auteur attache une telle importance à cette équation qu'il en fait le point de départ de ses déterminations sur la force, l'espace, le temps, etc. Ce procédé est-il admissible ?

J'accorde la thèse idéaliste : mais alors, avant que vous vous serviez des concepts de l'espace et du temps pour me définir la force, il faudrait que vous commenciez par m'expliquer ces concepts dans votre thèse. Si vous les introduisez tout d'abord dans une formule mathématique, je ne puis leur donner que la signification qu'ils ont en mathématiques, et cette signification est essentiellement réaliste. Les explications ultérieures ne parviendront pas à dissiper la confusion qui s'introduit fatalement avec cette formule.

En second lieu, ce qui nous est présenté comme connu ne l'est nullement. Le mathématicien définit la force d'une tout autre manière ; il introduit en facteur la masse, notion qui se rapporte à l'objet mû, et il considère non pas le rapport de l'espace au temps, non pas le rapport de leurs différentielles (ce qu'il appelle vitesse), mais celui des différentielles de la vitesse et du temps. Pour se mettre d'accord avec lui, M. Bilharz est obligé de recourir aux artifices les plus singuliers ; ainsi il prendra pour unité de temps la différentielle ! etc., etc.

Agir de la sorte, c'est enlever toute précision aux concepts représentés dans les formules mathématiques ; or ces formules n'ont absolument aucun autre avantage que celui de cette précision même ; sans elle, ce ne sont plus que de vagues symboles dont le maniement ne peut avoir de règles et dont on peut tirer l'erreur aussi facilement que la vérité. De deux choses l'une : ou les concepts de la métaphysique sont précis, ou ils ne le sont pas. Dans le premier cas, on peut les représenter comme ceux des mathématiques, mais il ne faut pas vouloir changer la langue de ces dernières, qui est faite depuis longtemps et ne paraît point si mal faite. Dans le second cas, il faut se contenter de la façon de parler ordinaire, dont alors la rigueur est suffisante.

Sur la troisième partie de l'œuvre, nous nous contenterons de dire qu'elle justifie le sous-titre, en tant du moins qu'elle présente un ensemble de propositions pouvant servir de point de départ à des théories physiques et même biologiques. Leur valeur scientifique ne pourrait être évidemment appréciée que si ces théories étaient constituées et leurs conséquences contrôlées par l'expérience. Jusque-là, ces propositions ne peuvent être regardées que comme des hypothèses plus ou moins hardies, plus ou moins ingénieuses.

Mais cette troisième partie aborde aussi le monde de l'expérience interne, c'est-à-dire le terrain proprement réservé aux philosophes. Nous signalerons rapidement les quelques thèses suivantes : « Le moi indivisible et qui apparaît pourtant dans l'espace, l'individu animal,

la volonté limitée dans le sujet animal, s'étend précisément aussi loin que les limites du système nerveux » (p. 178). « Nous avons une double série de développements qui se correspondent pleinement et dont les termes se distinguent seulement en ce qu'ils sont considérés tantôt de l'intérieur, tantôt de l'extérieur, et d'après cela sont nommés dans leur ensemble, tantôt cerveau (masse de substance nerveuse), tantôt conscience (masse de représentations) » (p. 201). « Toute représentation inconsciente a été à un certain moment une représentation consciente, à savoir au moment où a été constituée l'addition de masse nerveuse du point-sujet animal » (p. 200).

Il y a une loi de la conservation de la volonté qui peut se résumer ainsi : « Le changement qu'éprouve le sujet par l'objet est égal au changement que l'objet supporte de la part du sujet » (p. 183). « Le langage et l'intelligence sont donnés ensemble et inséparablement » p. (208). « Il n'y a que les êtres intelligents qui ont une signification morale » (p. 212). « La liberté réside dans l'inviolable loi de la conservation de la volonté, loi qui s'accomplit avec une nécessité interne » (p. 218). « Le sentiment de la non-liberté consiste dans la conscience de la non-identité du sujet connaissant et voulant » (p. 227). « L'art de se limiter soi-même embrasse entièrement tout ce qui donne de la valeur à l'homme; sans cette limitation, l'homme au point de vue moral, par conséquent en général, n'a aucune valeur » (p. 238). « Le mal est une maladie de la raison; la vraie liberté consiste dans la limitation » (p. 242).

Ces extraits suffiront peut-être à justifier aux yeux de nos lecteurs la conclusion sous laquelle nous allons résumer notre jugement; sous une forme souvent paradoxale et parfois malheureuse, M. Bilharz se montre comme un penseur original et presque toujours suggestif.

T.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

MIND.

A quarterly Review of Psychology, etc., January 1881.

James Sully. *Les illusions de l'observation intérieure* (Introspection). — Dans la science, le terme illusion est en général réservé aux erreurs des sens; mais la langue vulgaire l'a étendu à un certain nombre d'autres erreurs (de la mémoire, etc., etc.), qui ont toutes ce point commun, qu'elles sont des semblants de connaissance immédiate. L'illusion s'oppose ainsi aux erreurs qui résultent d'un procédé quelconque de raisonnement. — En acceptant cette définition du mot illusion, on peut en distinguer grossièrement quatre variétés : 1° de la perception externe, 2° de la perception interne, 3° de la mémoire, 4° de la croyance.

Si nous prenons pour type les illusions de la première classe, nous voyons qu'elles se distinguent en passives et actives : par exemple, on croit voir un fantôme, parce que, dans l'obscurité, il y a quelque chose qui y ressemble, ou simplement parce qu'on s'imagine qu'on doit en voir dans tel lieu et dans telles conditions. L'auteur s'attache ensuite à distinguer des trois autres classes les illusions de l' « introspection », en entendant par ce mot « la connaissance réfléchie immédiate que l'esprit a de ses propres états comme tels ».

Si nous définissons l'illusion de la perception « la projection erronée d'idées subjectives dans le monde objectif actuellement présent », nous voyons que cette définition peut s'appliquer à certaines illusions d'ordre mixte, qui forment une transition entre les illusions de la perception et celles du sens intime. Comme exemples d'illusions de ce genre, on peut citer : 1° l'attribution aux objets extérieurs de qualités esthétiques erronées : ces illusions peuvent être passives (la mère qui trouve beau un enfant chéri) ou actives (prêter à la nature nos sentiments du moment, admirer un paysage commun, parce qu'on déborde de joie). 2° la fausse interprétation des sentiments d'autrui d'après leurs manifestations extérieures. Cette interprétation paraît immédiate ou intuitive, et cependant on sait qu'elle est souvent erronée. Exemples d'illusions passives : croire qu'un acteur éprouve les sentiments qu'il traduit; attribuer à une personne qui a le coin de la bouche relevé, ou toute

autre particularité, le sentiment correspondant, quoique nous sachions que cette expression lui est habituelle. Exemples d'illusions actives : l'amant qui dans les yeux d'une maîtresse vulgaire voit un reflet de ses aspirations favorites ; le poète qui trouve exprimés dans la nature ses sentiments de joie ou de tristesse ; la même musique est sentie de la manière la plus différente par diverses personnes.

Passons maintenant aux illusions de la conscience proprement dite. L'auteur remarque que nous avons une tendance à traduire nos sentiments internes par des termes d'impressions externes. Exemples : cette idée m'a frappé ; ce chagrin est un fardeau ; tendances du sauvage et de l'enfant à considérer leurs pensées comme des voix internes. — L'observation intérieure, lorsqu'elle s'applique à un sentiment actuel et intense, est au-dessus du soupçon ; mais rarement le cas est aussi simple. L'auteur énumère les diverses causes qui peuvent la vicier. Il semble bien simple de pouvoir décider si l'on s'amuse, et cependant très souvent on se trompe sur ce point. C'est ainsi qu'on a dit que les hommes vont en société moins pour avoir du plaisir que pour croire qu'ils en ont, et, pourvu qu'ils ne soient pas blasés, ils se trompent eux et les autres. La vie sociale nous impose aussi certains sentiments convenus qu'on finit par prendre pour réels. Les grandes illusions de la conscience se rencontrent surtout dans la vie morale et la vie religieuse. Opposition frappante entre l'opinion de certains philosophes et des théologiens : ceux-ci ont souvent soutenu qu'il est bien difficile dans nos sentiments de distinguer le vrai du faux ; ceux-là considèrent le verdict de la conscience comme ayant une suprême autorité.

Les illusions de l'observation intérieure sont remarquables surtout lorsqu'elle s'applique aux états réputés simples, mais dont la simplicité est seulement apparente. Ainsi, lorsqu'on dit que l'idée d'espace ne contient aucune représentation de la sensation musculaire, cette affirmation n'a d'autre fondement que l'impossibilité d'analyser clairement cette idée. L'auteur trouve que, après une certaine pratique, il reconnaît beaucoup mieux cet élément qu'à l'origine, ce qui répond à ce que dit Helmholtz relativement aux sensations élémentaires. M. Sully termine en espérant que, avec l'évolution de la race, l'observation intérieure acquerra plus d'exactitude comme instrument de recherche.

J. Venn. *Notre contrôle de l'espace et du temps.* — En général, les philosophes se sont fort occupés de l'origine et de la nécessité de ces deux notions ; mais ils ont négligé la tâche plus humble de déterminer la nature et les limites de notre contrôle actuel sur chacune de ces notions. Cela est pourtant fort important, au moins pour le logicien, car presque toutes nos connaissances résultent d'inférences, et le résultat de toute inférence est réductible à quelque changement réel ou imaginaire de notre position dans l'espace ou le temps. Prenons un exemple. J'ai un arbre au bout de mon jardin ; je désire en déterminer l'espèce et l'éloignement ; à l'aide d'une mesure ou simplement en marchant, je détermine l'un ; en examinant les feuilles et les fleurs, je détermine

l'autre. Si cet arbre est sur le bord d'une rivière que je ne peux traverser, je suis obligé d'inférer la distance par des calculs trigonométriques et l'espèce par quelque hasard qui m'envoie ses fleurs ou ses feuilles. Ce cas donne une idée de cas infiniment plus complexes où nous sommes obligés d'employer des calculs très longs, pour déterminer ce qui serait très simple si nous pouvions agir comme dans le cas du premier arbre (déterminer le degré de chaleur au centre de la terre, etc.). — De même pour le temps. Que de recherches laborieusement faites par l'historien seraient simplifiées, si nous pouvions nous transporter au siècle qui l'occupe et juger avec notre esprit, non sur des témoignages souvent incomplets ! Par exemple, on discute beaucoup pour savoir si notre siècle est plus moral que les précédents. Quelle lumière sur ces points si un homme bien préparé pouvait aller, dans un autre siècle, étudier les hommes et vivre avec eux ! Tout ce qui peut contribuer à augmenter notre connaissance des conditions de temps et d'espace a donc une importance capitale ; or, à cet égard, il n'y a que deux moyens : la faculté de nous mouvoir à notre gré dans le temps et l'espace ; la faculté d'étendre à notre gré le temps et l'espace.

1° Si j'examine un petit objet, par exemple un canif d'une construction inaccoutumée, j'ai le grand avantage de pouvoir le remuer, tourner, examiner sous toutes ses faces ; à l'aide du mouvement, je contrôle les données de l'espace. Dans le temps, ce pouvoir me manque ; je ne peux aller qu'en avant ; je ne peux, relativement à l'événement, ni m'arrêter, ni aller à côté, ni aller en arrière. Que de problèmes physiologiques (par exemple le processus de germination d'une graine) seraient vite élucidés, si je pouvais agir dans le temps comme dans l'espace, voir dans diverses directions et parvenir ultérieurement à une synthèse !

2° Tout le monde sait combien l'invention du télescope et du microscope ont contribué à modifier les impressions que nous recevons des objets. — En ce qui concerne le temps, avons-nous des moyens d'atteindre un résultat pareil ? Avons-nous des moyens de rendre le temps plus long, comme nous en avons de rendre l'espace plus grand ? Y a-t-il quelque système de lentilles qui puisse étendre (si l'on peut ainsi parler) des rayons de lumière dans le temps ? Malheureusement non. L'auteur indique sous une forme purement schématique et comme simplement possible quelques procédés expérimentaux à l'aide desquels on pourrait peut-être étendre le temps pour les deux ordres de sensations qui nous en donnent principalement la notion : la vue et l'ouïe.

Shadworth H. Hodgson. *La philosophie de M. Renouvier. Logique.* — Article consacré presque exclusivement à une exposition. Nous ne reviendrons pas sur ce sujet, qui a été longuement traité ici, année 1877, tome I, pp. 321, 470 et 576.

D. Greenleaf Thompson. *Le « Summum Bonum ».* — Nous traduisons la conclusion de cet article : « Une analyse serrée des phénomènes mentaux montre que la doctrine épicurienne, élargie sur certains rap-

ports, limitée sous d'autres, reste intacte en substance; qu'elle nous fournit la clef des problèmes liés au souverain bien; et que en dépit des contre-sens et des censures dont elle a été l'objet, il faut dire d'elle après tout ce que Balzac disait de Rabelais : C'est la bonne philosophie, à laquelle il faut toujours revenir. »

Dans les précédentes analyses du *Mind*, les lecteurs ont trouvé un résumé des diverses critiques qui ont été adressées à M. Herbert Spencer au sujet de son nouveau livre : *The data of Ethics* [1]. L'auteur, dans ce numéro, répond en une fois à tous ses critiques.

D'abord à M. Sidgwick, qui l'avait accusé d'en revenir au point de vue téléologique, qu'il avait complètement condamné dans les *Principes de biologie*. H. Spencer répond qu'il y a deux manières d'employer la téléologie : l'une arbitraire, l'autre scientifique, l'une légitime, l'autre illégitime. Dans son ouvrage, comme dans tout traité de morale, les fins sont constamment en vue; mais dans, le chapitre « Vue physique de la morale », il a suivi à cet égard la méthode la moins téléologique qui ait jamais été suivie par un moraliste, puisque l'évolution qui conduit à la conduite la plus élevée est considérée comme un processus réductible à des termes de matière et de mouvement. Si j'avais adopté la doctrine du sens moral, ou d'une obligation surnaturelle, ou de la sympathie, j'aurais pu être accusé d'une téléologie vicieuse. Mais mon interprétation rejette tout cela, puisque je regarde ces facultés utiles au bien-être social, comme produites elles-mêmes par la vie sociale et comme ayant à leur tour contribué peu à peu à l'améliorer.

M. Sidgwick reproche à l'auteur de n'avoir pas assez tenu compte du pessimisme. M. Spencer répond qu'il a posé la question sur un terrain commun aux optimistes et aux pessimistes, à savoir : que la vie est bonne ou mauvaise selon qu'elle apporte ou n'apporte pas un surplus de plaisir. Quant aux raisons en faveur de l'optimisme, M. Sidgwick les ignore, parce qu'il ignore tout ce qui a été dit sur le processus universel de l'adaptation. Il est de l'école des moralistes qui pensent que la vérité ou la fausseté des doctrines morales peut-être déterminée sans étudier les lois de la vie. Il veut aussi qu'on ne prenne pour guide que « l'humble et imparfaite méthode empirique ». Cette conception est insuffisante. C'est la conception de l'état social idéal, du bien ultime, qui doit nous servir à découvrir le bien immédiat et à corriger, au besoin, nos moyens empiriques d'agir. Par exemple, dans l'éducation morale de l'enfant, on peut obtenir des résultats immédiats par l'attrait des bonbons, par la menace, etc. La mère suit une méthode empirique dont elle aperçoit les résultats immédiats; mais elle ne se doute pas toujours du résultat ultime qui doit s'ensuivre. N'en est-il pas de même pour l'humanité adulte qui subit une éducation par la discipline sociale? La thèse de M. Sidgwick n'est soutenable que dans cette hypothèse que

1. Traduit (dans la *Bibliothèque scientifique internationale*) sous ce titre : *Les bases de la morale évolutionniste.*

la nature humaine ne change pas. La préoccupation du présent ne doit pas nous faire oublier l'avenir. Si nous croyons arriver à un port, il est bon d'éviter les rocs et les bancs de sable, mais il ne faut pas non plus oublier le port.

M. Means a adressé une autre critique : c'est que Spencer n'a pas le droit de distinguer sa doctrine sous le nom de « utilitarisme rationnel » de l'utilitarisme courant. — L'auteur distingue nettement sa position de celle de Bentham et de Mill; ceux-ci ne connaissaient pas ou n'admettaient pas la dépendance de la morale à l'égard de la biologie, ni la loi d'évolution, ni l'évolution mentale en particulier, ni les modifications héréditaires.

Sur la question de la justice, il y a aussi débat. Spencer la considère simplement comme une manière de régler les actions humaines, telle que chaque homme laisse aux autres autant de liberté pour poursuivre leurs fins qu'il en prend lui-même; mais il n'admet pas une justice qui consisterait dans la coopération sociale à égaliser les avantages, indépendamment des capacités ; une pareille justice serait fatale.

L'auteur reprend aussi contre M. Benn, la discussion sur le pessimisme. Parmi les critiques adressées à la morale de Spencer, il en est une qui a paru en France, après la publication de cet article dans le *Mind*. Dans un article du *Journal des Débats* (13 janvier 1881), M. E. Yung s'est demandé si l'on ne pourrait pas opposer M. Spencer à lui-même sur la question du bonheur futur de l'humanité. Est-il certain que la vie plus complète aura pour résultat d'accroître le bonheur comme le prétend le philosophe anglais? « Les idiots supportent avec indifférence les coups, les coupures et les plus extrêmes variations de la température... On produira des ampoules sur une peau tendre par des frictions qui ne feraient pas seulement rougir une peau grossière. » « Cette remarque est de H. Spencer. Mais ne doit-on pas, dit M. Yung, admettre que dans l'ordre moral, il se produit un résultat analogue, A mesure que, nous devenons plus civilisés, nos sentiments se raffinent; au moral comme au physique, nous devenons plus délicats. Les délicats sont malheureux. Ils en arrivent même parfois à ne plus chercher le bonheur, et telle souffrance leur est plus chère que tous les plaisirs matériels. Est-ce chez eux subtilité maladive ? En tout cas, l'évolution le veut ainsi. Les sentiments deviennent plus complexes ; étant plus développés, leur surface étant plus grande, ils offrent aux sensations plus de prise; ils ont avec les êtres et les choses plus de points de contact, plus de points vulnérables : de là vient que les hommes civilisés sont plus sensibles que les idiots, et que la résignation leur est plus difficile qu'aux races croupissant dans l'abjection.

« On peut croire que, sans être plus rares, les infortunes changeront plus ou moins de caractère, suivant les lois de l'évolution; mais ce n'est pas la sensibilité croissante qui rendra moins fréquents les déchirements profonds, les chagrins inconsolables, les larmes et les désespoirs, et ces moments terribles où la chair palpite, où le cœur saigne. »

C'est là en effet un des points faibles de la thèse optimiste, et l'on peut se demander si, dans l'hypothèse de cette évolution idéale, l'homme comme être sensible ne perd pas autant qu'il gagne.

Ce numéro contient en outre des notes et discussions : sur *l'hypnotisme*, par Stanley Hall; sur le *développement de l'enfant*, par Champneys ; sur *le libre arbitre* par Shadworth H. Hodgson sur *la définition de l'action instinctive*, par J. Sully, et un compte rendu de la *Science sociale contemporaine* de M. Fouillée.

La *Zeitschrift für Völkerpsychologie* annonce qu'une souscription est ouverte pour une édition nouvelle des œuvres complètes de Herbart, chez Fues (R. Reisland), à Leipzig. L'édition de Hartenstein est épuisée. L'édition nouvelle sera faite par le Dr Karl Herbach.

CORRESPONDANCE

LA VEILLE CONTINUÉE DANS LE SOMMEIL

La *Revue philosophique* a publié plusieurs fois des notes et des articles sur les rêves, en particulier les articles si intéressants et si pleins de faits de M. Delbœuf. J'ai eu ces jours-ci un rêve qui m'a paru assez singulier, et les psychologues qui étudient la question des rêves le trouveront peut-être curieux. Je vous le donne tel quel : vous verrez s'il vaut la peine d'un dire un mot dans la *Revue*.

Je m'étais endormi en songeant qu'il faudrait me lever le lendemain matin à sept heures. Dans la nuit, je m'éveille, j'allume ma bougie, je regarde ma montre, elle marque quatre heures un quart : je me rendors. Une heure après, nouveau réveil; je constate qu'il est cinq heures un quart, et je me rendors encore. Quelque temps s'écoule, je rêve que je m'éveille une troisième fois et que, dans une demi-somnolence, j'allume ma bougie pour regarder l'heure; je suis surpris de voir que ma montre marque quatre heures un quart; je me dis qu'elle s'est peut-être arrêtée à partir du moment où je l'ai regardée à mon précédent réveil, ce qui lui arrive assez souvent pendant le jour; mais je me souviens aussitôt que je l'ai regardée une seconde fois et qu'elle marquait alors près de cinq heures. Je me demande si je suis bien éveillé ou si je dors. Il me semble bien que je veille; je remarque que mes sensations visuelles sont parfaitement nettes. Puis le souvenir du monologue de Macbeth[1] qui cherche dans le toucher la confirmation du témoignage de sa vue me traverse vaguement l'esprit : je palpe la bougie le chandelier et les sensations tactiles me semblent aussi nettes que mes sensations visuelles. Voulant pousser la vérification plus loin, j'introduis à deux et trois reprises différentes mes doigts dans la flamme : je m'aperçois alors que, si j'imagine vaguement une sensation de chaleur, je n'éprouve pas du tout la sensation de brûlure, bien que je prolonge le contact des doigts avec la flamme. J'en conclus que je rêve et que les sensations vitales ne donnent pas sans doute d'images dans les rêves, à la différence des autres espèces de sensations... puis tout s'efface..... et je continue à dormir jusqu'à six heures passées, où je m'éveille de nouveau, mais cette fois pour tout de bon.

Ce rêve m'a paru bizarre, parce que la *liaison des idées* y est aussi complète

1. *Macbeth*, Acte II, scène I.

que dans la veille, et que l'*attention* et même la *réflexion*, qu'on suppose généralement incompatibles avec le sommeil, y interviennent d'une façon bien évidente.

Veuillez agréer, etc., etc.

E. B.

Mon cher Directeur,

Dans la *Revue philosophique* du mois de mai dernier, j'ai publié le compte rendu d'un livre de Mme E. Last : *Mehr Licht!* Mme E. Last me demande de faire annoncer dans la *Revue* qu'un concours est ouvert à Vienne sur ce sujet : « De l'idéalité de l'espace et du temps. » Un prix de mille florins sera attribué à l'auteur du mémoire couronné. Il s'agit de vulgariser la théorie de Kant sur l'espace et le temps, de faire de l'idéalisme une doctrine populaire. Je me borne à traduire *littéralement* le prospectus que je reçois :

« Animé par un bel idéalisme et par un sentiment de pure humanité, M. Julius Gillis, de Saint-Pétersbourg, a résolu de proposer un concours et d'engager les philosophes qui partagent ses sentiments à tenter une vulgarisation de l'importante doctrine de Kant sur l'idéalité de l'espace et du temps.

« Il établit donc un prix de mille florins (2,500 francs) pour la meilleure réponse aux questions suivantes qui doivent seulement servir à indiquer le sens et la matière de l'œuvre de vulgarisation philosophique qui doit être tentée.

« Le montant du prix a été déposé à cette fin à la Société du Crédit pour le Commerce de Vienne.

« Quiconque est convaincu qu'il n'y a pas de devoir intellectuel plus impérieux pour l'humanité en Europe que celui d'opposer au matérialisme envahissant l'idéalisme de Kant, en donnant à cette doctrine une réelle influence, quiconque est de ce sentiment saluera avec joie l'impulsion qu'un homme privé, un Russe, s'est efforcé d'imprimer à l'activité des Allemands dans cette direction.

« Le sujet du travail est une exposition suffisante et intelligible à tous les gens cultivés de l'importante doctrine de Kant sur l'idéalité de l'espace et du temps. Doivent être exclues de cette étude toutes les recherches scientifiques sur l'origine de cette théorie, recherches n'ayant d'intérêt que pour les érudits ; exclu l'emploi des langues étrangères dans les citations et dans le texte, aussi bien qu'un style pédantesque, difficilement intelligible. Comme ce travail doit avoir son utilité pour tous ceux qui cherchent une conception de la vie plus sérieuse et plus profonde que celle que peut donner le matérialisme, pour faire comprendre non seulement les principes, mais aussi les conséquences de la doctrine, il est nécessaire :

« 1° De signaler et de mettre en lumière les points où la conception matérialiste du monde est insuffisante;

« 2° D'exposer clairement et avec des preuves à l'appui la doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps.

« 3° De développer les progrès dus à cette doctrine, de montrer ses conséquences pour la vie spéculative et pour la vie pratique. Ici, il serait bon de mettre en lumière la théorie de Kant sur les rapports de la liberté avec la nécessité, sur le caractère empirique et sur le caractère intelligible. Le travail ne doit pas contenir moins de dix feuilles d'impression ni plus de vingt feuilles.

« Comme c'est à l'occasion du livre de vulgarisation : *Mehr Licht!* que le prix a été proposé, M. Albert Last, directeur de l'Institut littéraire à Vienne (Kohlmarkt, 7), est chargé de la direction de cette affaire, et les demandes de renseignement doivent lui être adressées.

« Les mémoires devront être envoyés à l'Institut littéraire de E. Last, à Vienne, jusqu'au 1er juillet de l'année 1882; on y joindra une enveloppe fermée contenant l'adresse et le nom de l'auteur; sur l'adresse sera une devise que reproduira le manuscrit.

« L'ouvrage couronné reste la propriété de l'auteur. Dans le cas où celui-ci n'aimerait pas mieux vendre son livre à un libraire, M. Julius Gillis s'engage à avancer les fonds nécessaires à l'impression du livre, bien que tout le bénéfice doive rester à l'auteur. »

« E. LAST, Literatur Institut, Kohlmarkt, 7. »

Agréez, etc.

SÉAILLES.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

EVELLIN. — *Infini et quantité.* In 8°, Germer Baillière.

TISSOT. — *Essai de philosophie naturelle*, tome 1er, In-8°. Paris, Germer Baillière et Cie.

Dr RICHER. — *Etudes cliniques sur l'hystéro-épilepsie et la grande hystérie.* Grand in-8°, avec fig. Paris, Delahaye et Le Crosnier.

BEAUNIS. — *Nouveaux éléments de physiologie humaine.* 3e et dernière partie. Paris. In-8° J. B. Baillère.

CHAUVOT (Henri). — *Essai sur l'homme, étude philosophique.* In-8°. Bordeaux, Féret.

L. REGNARD. — *L'idée moderne du droit d'après M. Fouillée.* In-8, Bruxelles, Guyot.

W. DEISENBERG. — *Theismus und Pantheismus : eine geschichtsphilosophische Untersuchung.* In-8°. Wien, Fasy et Frick.

W. WUNDT. — *Grundzüge der physiologischen Psychologie.* 2e édit., complètement remaniée. 2 vol. in-8°, avec 180 fig. Leipzig, Engelmann.

BAHNSEN (J.). — *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Princip und Einzelbevährung der Realdialectik.* 1er vol. In-8°. Berlin, Grieben.

BERGMANN (J.). — *Sein und Erkennen : eine fundamental-philosophische Untersuchung.* In-8°. Berlin, Mittler und Sohn.

FALCKENBERG (Richard). — *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus, etc.* In-8°. Breslau.

SMOLIKOWSKI (Severin). — *Outchénié Ogyousta Conta ob obtchtchectvi.* Tome Ier. *Otcherk razviliya sovremennago Pozitivisma v Evrop, Asii i Amerik.* 1re partie. *Pozitivism vo Frantsii, Anglii i Germanii.* Varsovie. In-8°. Noskovskaski.

S. CORLEO. *Il sistema della filosofia universale : ovvero la Filosofia della Identità.* In-8°. Roma, Forzani.

F. CAPPARELLI. — *Considerazioni sulla natura del real.* In-12. Napoli.

E. J. VARONA. *Conferencias filosoficas. Primera serie. Logica.* In 8°. Habana, Miguel de Villa.

J.-F. ARANGO. — *Consideraciones fisio-pathologicas sobre el espiritismo.* Habana. In-8°. Soler y Comp.

Le propriétaire gérant,
GERMER BAILLIÈRE.

Coulommiers. — Typographie PAUL BRODARD.

CRITIQUE DE LA MORALE KANTIENNE

PREMIÈRE PARTIE

LA MÉTHODE. L'OBJET ET LE SUJET DE LA MORALITÉ.

Si Pascal revenait au monde et était encore chrétien, — ce qui est douteux, — il se ferait probablement kantien, car c'est là la forme la plus haute et la plus subtile du christianisme. Ce qui n'était chez Pascal que l'ébauche d'une philosophie de la foi morale et religieuse est devenu, chez les kantiens orthodoxes, un système lié dans toutes ses parties. Kant a dit lui-même : « Je devais abolir la science pour faire place à la foi [1]. » Il admet comme Pascal trois points de vue, trois « ordres », celui du mécanisme, auquel correspond en nous l'intelligence scientifique, celui de la finalité, auquel correspond le sentiment, celui de la moralité, auquel correspond la liberté [2]. Mais au lieu de fonder, comme Pascal, la foi morale et religieuse sur un intérêt, Kant la fonde sur un devoir. Le *pari* fait sous l'empire de la crainte et de l'espérance devient un *postulat* de la moralité. Kant n'en conserve pas moins, sinon le surnaturel proprement dit, du moins ce qu'on peut appeler le supra-naturel et le transcendant. Les noumènes ne sont autre chose que l'antique notion des idées platoniciennes, de l'essence péripatéticienne, de la substance des cartésiens, de la vie éternelle des chrétiens où la liberté ne fait qu'un avec la *grâce* et s'oppose à la *nature*; en un mot, c'est le fond même de l'ancienne métaphysique. Kant refuse, il est vrai, à la raison spéculative le pouvoir de rien connaître touchant ce monde supérieur, « ni s'il est, ni ce qu'il est », comme disait Pascal; mais on sait qu'il attribue à la morale le pouvoir de reconstruire une

1. *Critique de la raison pure*, préface de la seconde édition.
2. Ce sont là, on s'en souvient, les trois objets des trois *Critiques :* celle de la *Raison pure*, celle du *Jugement*, celle de la *Raison pratique*.

nouvelle métaphysique, seulement dans la limite de ses besoins ou de ses postulats.

Le noumène, la liberté transcendante en opposition avec la nature, l'impératif catégorique et absolu, enfin la méthode morale en métaphysique, c'est-à-dire « l'acte de foi morale » qui permet « de franchir les bornes de la pensée en même temps que celles de la nature[1] », et dont la foi religieuse est le naturel complément, tels sont, sous la variété des doctrines individuelles dont nous ne pouvons ici nous occuper, les traits essentiels du vrai kantisme, encore très répandu en Allemagne, plus disséminé et plus mêlé en France et en Angleterre.

La primauté de la raison pratique est la conclusion des kantiens orthodoxes comme elle est celle des criticistes. Tous s'accordent à présenter les thèses de la métaphysique comme de simples croyances fondées sur une nécessité morale, sur un devoir[2]. L'*aliquid inconcussum* du kantisme, sous toutes ses formes, est donc la loi morale. Cette conception de la philosophie est un dogmatisme d'un nouveau genre, soutenu précisément par des esprits *critiques*. Nous avons déjà vu à quelles objections elle donne lieu chez les criticistes. Il s'agit de savoir si, chez les kantiens orthodoxes, elle ne prêtera point le flanc à des objections analogues? Inutile d'insister sur la gravité du problème puisqu'il s'agit du fondement même de la morale et de toutes les croyances qui s'y rattachent.

I

LA MÉTHODE KANTIENNE.
NÉCESSITÉ D'UNE CRITIQUE DE LA MORALITÉ ET DU DEVOIR.
COMMENT LES KANTIENS S'EN DISPENSENT.

Pour bien comprendre la façon dont Kant procède, il faut comparer la critique de l'intelligence spéculative à celle de l'intelligence pratique. Tout le monde a remarqué qu'il y a de l'une à l'autre un changement à vue; mais ce changement est beaucoup plus étendu

1. J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, p. 112.

2. La seule différence entre les kantiens purs et les criticistes est que ces derniers, on s'en souvient, placent la croyance sous la science comme sous la métaphysique. Les uns et les autres n'en tendent pas moins à faire du devoir le vrai et premier principe de toutes choses, — y compris la spéculation et selon les criticistes, la science même, puisque, d'après ceux-ci, la croyance, est au commencement de la science et que le devoir seul peut donner un caractère de nécessité à la croyance. — Voir la *Revue* du 1er janvier.

et plus important qu'on ne le croit d'ordinaire. Il existe dans le système de Kant un artifice secret et, selon nous, un vice secret dont Kant lui-même a eu le soupçon. On croit généralement qu'il a soumis à la *critique* toute l'intelligence spéculative d'une part et toute l'intelligence pratique d'une autre; il n'en est rien. Dans l'intelligence spéculative Kant n'a critiqué que la *raison pure*, et dans l'intelligence pratique il n'a critiqué que ce qu'il nomme la *raison empirique* ou empiriquement conditionnée (*empirischbedingte*), c'est-à-dire l'expérience et les motifs d'action qu'elle peut fournir (intérêt, bonheur, etc.). Il en résulte que chacune des parties de l'intelligence a un certain domaine où Kant se dispense de la critiquer, si bien que sa prétendue critique de nos facultés, examinée de plus près, est juste la *moitié* d'une critique complète.

Dans la *Critique de la raison pure*, le défaut est moins évident et le titre même de l'ouvrage est plus exact. C'est seulement, comme l'indique ce titre, sur la partie de l'intelligence appelée *raison pure* que Kant fait porter l'effort de sa critique. Autant est sûre, selon lui, l'obectivité de l'expérience dans sa sphère, autant est problématique l'objectivité de la raison pure dans la sienne. Voilà pourquoi Kant a entrepris la critique de cette objectivité et intitulé son chef-d'œuvre *Critique de la raison pure*, et non Critique de la raison en général [1].

Au contraire, la seconde grande œuvre de Kant est intitulée *Critique de la raison pratique* en général, et non Critique de la raison *pure* pratique en particulier. D'où vient cette différence? — Si, dans la spéculation, c'est la raison *pure* avec ses idées qui est suspecte de transgresser ses limites quand elle prétend à la *science*, dans la pratique, au contraire, c'est la raison *empirique*, avec ses motifs d'intérêt sensible, qui est seule suspecte, à en croire Kant, de transgresser ses limites lorsqu'elle veut fonder la *conduite*. Quand l'expérience dit : « Moi seule je *sais*, moi seule je règne dans le domaine de la science, » elle a raison; mais quand l'expérience dit, « Moi seule j'*agis*, moi seule je règne dans le domaine de la pratique » il n'est pas vrai qu'elle ait raison et que tout motif d'action dérive

1. Il reconnaît du reste lui-même que ce n'est pas la raison spéculative tout entière ni l'intelligence en général, mais bien la raison *pure* en particulier, qu'il a critiquée, comme suspecte de spéculer sur des objets insaisissables. — « La raison, dans son emploi théorique, s'occupait uniquement des *objets* de la faculté de connaître, et la critique de cet emploi de la raison ne portait proprement que sur la faculté de connaître considérée dans ses éléments *purs;* car elle faisait tout d'abord soupçonner, ce qu'elle confirmait ensuite, que cette faculté transgresse aisément ses limites, pour se perdre au milieu d'objets insaisissables et de concepts contradictoires. » (Introduction à la *Critique de la raison pratique*. — Trad. Barni, p. 147.)

réellement d'elle seule. Allons plus loin : quand même tout motif d'action en dériverait dans le fait, on pourrait encore se demander si tout motif *doit* en dériver. La grande question est donc d'établir que la raison pure, avec ses motifs *purement intelligibles*, a une action possible sur notre conduite, qu'elle peut agir et nous déterminer par elle-même et par elle seule, ou, comme dit Kant, qu'elle peut être « pratique par elle-même. » En d'autres termes, il faut faire voir que l'intérêt empirique et tous les autres motifs tirés de l'expérience (santé, richesse, gloire, bonheur) ne sont pas nos seuls motifs possibles, qu'il y a un motif supérieur dérivé de la raison pure et capable de déterminer par lui seul notre conduite. Ce motif, qui nous affranchit de l'intérêt sensible, sera par cela même une puissance de liberté ; il sera ce qu'on nomme proprement la moralité. La critique de l'empirisme pratique aura donc pour conséquence de prouver l'existence de la moralité et de sa condition essentielle, la liberté, en un seul mot, l'existence d'une *raison pure pratique*.

Voilà pourquoi Kant intitule son livre : *Critique de la raison pratique* en général. Mais, pour que ce titre fût parfaitement exact, il faudrait que Kant, tout en conservant sa place légitime à la critique de l'empirisme moral, eût fait aussi la critique du rationalisme moral, de la raison pure pratique. Or nous verrons qu'après avoir promis lui-même cette critique, il s'en est dispensé. Dès lors, il aurait pu intituler plus proprement son ouvrage *Critique de la raison empirique pratique*, comme il a appelé son autre œuvre *Critique de la raison pure spéculative*.

Grâce à ce plan adopté par Kant, chaque moitié de la raison est tour à tour critiquée et exemptée de toute critique ; le beau rôle passe successivement d'une partie à l'autre selon qu'il s'agit de science ou de morale : dans la sphère de la spéculation, c'est la raison pure qui est au banc des accusés et l'expérience prononce le réquisitoire ; dans la sphère de la pratique, tout change : c'est l'empirisme qui est l'accusé et la raison pure l'accusateur. Quant à une critique complète et radicale 1° de l'empirisme scientifique, 2° du rationalisme moral, cet artifice de méthode permet à Kant de la supprimer, tout en paraissant avoir parcouru le cercle entier d'une critique de la raison.

Nous ne nous arrêterons pas aux objections que pourrait soulever cette façon de scinder l'homme en deux pour établir un abîme entre la *connaissance* et l'*action*. Nous ne relèverons pas non plus ce qu'a de périlleux ce jeu de bascule qui tantôt précipite dans le vide la raison pure en lui refusant toute objectivité spéculative, tantôt l'élève au zénith en lui accordant une objectivité morale. Allons droit au cœur du sujet, et voyons ce qu'il faut penser sur ces deux points essentiels :

Kant a-t-il eu des raisons valables pour substituer une critique de la raison pratique en général à une critique de la raison *pure* pratique, ce qui le dispense de critiquer l'idée de moralité? 2° A-t-il du moins suivi une *méthode* rigoureuse pour établir l'*existence* de cette raison pure pratique, de cette moralité dont il refuse de faire la critique?

I. — Que Kant soumette à un examen sévère l'empirisme moral qui prétend seul fournir des motifs à la volonté et l'emprisonner ainsi dans sa sphère, rien de mieux ni de plus conforme à une philosophie vraiment critique. Mais la tâche d'une semblable philosophie s'achève-t-elle avec ce travail préliminaire, quelque important qu'il soit d'ailleurs, et n'est-il pas invraisemblable, même *à priori*, que la raison pure, si sévèrement critiquée par Kant dans le domaine spéculatif, puisse échapper à toute critique dès qu'elle passe dans le domaine pratique? Après avoir été tellement régentée, est-il admissible qu'elle prenne cet air de triomphe et de commandement en changeant de terrain? Les motifs que Kant donne de ce soudain privilège tiennent en quelques lignes, qui semblent bien brèves pour une aussi grave question. Si nous mettons en ordre et systématisons ces raisons, — ce qu'il a lui-même négligé de faire, — nous trouvons les arguments suivants :

1° Si l'on réussit, dit Kant, à montrer que la raison *pure* a une *puissance pratique*, « il n'est pas besoin de *critiquer* la puissance pure elle-même, pour voir si, en s'attribuant une telle puissance, la raison ne transgresse pas ses limites par une vaine présomption, comme il arrive à la raison spéculative; car si elle est réellement *pratique* en tant que raison *pure*, elle prouve par le fait même sa *réalité* et celle de ses *concepts*, et il n'y a pas de sophisme qui puisse rendre douteuse la *possibilité* de son existence [1]. » Nous verrons plus tard s'il est vrai que Kant ait établi « la puissance pratique de la raison pure », c'est-à-dire l'existence et l'action réelle de la moralité ou du devoir; admettons-le, sera-ce un motif suffisant pour ne soumettre à aucune critique ce « fait de la raison [2] », comme il l'appelle, par lequel la raison nous impose, selon lui, un impératif catégorique? Si le fait est réel, dit-il, on ne peut pas mettre en doute sa possibilité. — Mais il reste toujours à interpréter la vraie nature de ce fait, sa portée, son autorité, ses causes et ses effets. La critique ne se borne pas à examiner les conditions de la *possibilité* d'une chose, elle examine aussi celles de sa *réalité*, ses origines, ses résultats, sa

1. *Raison pratique*, *Préface*, p. 129. — Trad. Barni.
2. *Critique de la raison pratique*. Édition Rosenkranz, p. 163. — Trad. Barni, p. 175.

valeur objective. Il ne suffit pas de voir que le Nil coule pour être assuré qu'il a une origine divine et surnaturelle : le vrai géographe voudra remonter à sa source et suivre tout le cours du fleuve jusqu'à son embouchure. De plus, quand on admettrait que le fait de la « raison pure législative » est réel, la raison pure aurait-elle pour cela prouvé, avec sa propre réalité, « celle de ses concepts, » c'est-à-dire celle de la liberté et du suprême bien? Ces concepts, tant critiqués par Kant au nom de la spéculation, deviennent-ils indiscutables et irresponsables comme un souverain absolu, dès qu'ils nous commandent des actions en conformité avec eux? N'avons-nous plus qu'à obéir sans comprendre?

— De deux choses l'une, pourrait-on demander aux kantiens : concevez-vous le devoir, premier principe de toute croyance (et peut-être même de toute science), comme une loi aveugle, ou le concevez-vous comme une loi intelligible et intelligente? Dans le premier cas, vous placez une nécessité brute au début de la spéculation comme de la pratique; or, un philosophe de l'école anglaise pourra vous demander avec raison si votre nécessité morale n'est pas tout simplement un instinct au fond physique, imprimé en vous par voie d'hérédité. Vous ressemblez alors à une abeille qui dirait : « Le premier principe de toute spéculation et de toute pratique, c'est qu'il faut faire une ruche; le monde entier dérive pour nous de l'obligation des ruches; la ruche est le critérium de toute science, comme de toute morale et de toute religion; la ruche est l'impératif catégorique ». Darwin répondra à l'abeille que son impératif catégorique est un besoin de l'espèce devenu instinct chez l'individu. — Si vous ne voulez pas vous contenter d'une nécessité aveugle au début de votre morale , vous êtes obligé de raisonner votre nécessité, de comprendre votre loi morale, de la résoudre par cela même en ses éléments intellectuels, en ses idées composantes, surtout de lui demander ses titres de noblesse et ses origines, en un mot d'en faire la *critique*.

Une critique véritable et complète comprendrait donc : 1° la critique *historique* des idées morales non seulement dans l'individu, mais encore dans l'espèce, comme Darwin et Spencer ont entrepris de la faire ; 2° la critique *psychologique* et *physiologique* des idées morales, ou leur réduction à leurs éléments psychologiques et, au besoin, physiologiques; 3° la critique *morale* et *sociologique* de ces mêmes principes moraux et sociaux, c'est-à-dire l'examen de leur nécessité vraie ou prétendue pour la conduite individuelle et pour la conduite sociale. Or nous cherchons vainement un tel travail chez Kant et ses successeurs.

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs,* Kant prend comme donnée la moralité ou, pour mieux dire, la moralité spiritualiste et chrétienne ; puis il en analyse les principes *purs*, rationnels et abstraits ; il montre les conditions de sa possibilité. Il se borne à une sorte d'anatomie logique qui a son importance, mais qui n'est pas encore une critique, — ce que d'ailleurs il est le premier à reconnaître. Étant donné un homme qui admet la morale spiritualiste et chrétienne, chercher et formuler abstraitement les idées sous lesquelles il agit : voilà le problème de Kant. Étant données des abeilles qui construisent une ruche, montrer leurs procédés, mettre en évidence par exemple la forme hexagonale qui s'impose à elles : voilà un problème analogue. Mais cette sorte d'impératif hexagonal qui régit les abeilles ne pourrait-il s'expliquer par l'hérédité et par d'autres causes, telles que des cellules primitivement cylindriques et isolées (analogues à celles de certaines sortes d'abeilles), qui en se juxtaposant seraient devenues hexagonales? Voilà une question que devrait comprendre la critique de la raison pratique chez les abeilles. Rien de semblable dans Kant.

Pourtant il avait lui-même annoncé une véritable critique de la raison pure pratique dans la Préface de ses *Fondements de la métaphysique des mœurs.* « Ayant dessein, dit-il, de donner plus tard une métaphysique des mœurs, je fais d'abord paraître ces fondements. A la vérité, *il n'y a d'autres fondements* de la métaphysique des mœurs qu'une critique de la raison *pure* pratique, de même que la critique de la raison pure spéculative, que j'ai déjà publiée, ser de base à la métaphysique de la nature [1]. » C'est donc bien une critique de la raison *pure* pratique, et non pas seulement « de la raison pratique en tant que déterminée par des principes empiriques, » que Kant lui-même déclare ici nécessaire pour fonder la morale ; pourquoi ne la fait-il donc pas? « Cette critique de la raison *pure* pratique, prétend Kaut, n'est pas aussi nécessaire que celle de la spéculative, parce que, dans les choses morales, la raison humaine, même la plus vulgaire, peut arriver aisément à un haut degré d'exactitude et de développement, tandis qu'au contraire, dans son usage théorique, mais pur, elle est entièrement *dialectique.* » Ce motif n'est guère sérieux : s'il y a entre les hommes un plus facile accord sur les choses morales, c'est parce que les conditions d'existence de toute société humaine sont empiriquement faciles à saisir; quant aux fondements *purs* de la morale, est-il vrai que le « vulgaire » les aperçoive si facilement? est-il certain aussi qu'ils ne donnent point

1. *Fondements de la mét. des mœurs. Préface.* — Trad. Berni, p. 10. — Rosenkranz, p. 9 et suiv.

lieu à une *dialectique*, c'est-à-dire à ce que Kant appelle la *logique de l'illusion?* — Cette excuse peu valable n'est qu'un appel au sens commun, au sens vulgaire. « Pour que la critique de la raison *pure* pratique soit complète, continue Kant, il faut qu'on puisse montrer l'union de la raison pratique avec la raison spéculative en un principe commun (allusion au *primat* de la raison pratique) ; or je ne pourrais aller si loin sans entrer ici dans des considérations d'un tout autre ordre et sans embrouiller le lecteur. »

Ainsi, la critique de la raison *pure* pratique est renvoyée à la publication de la *Critique de la raison pratique*. Par malheur, elle manque dans ce dernier ouvrage, comme dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. On dirait que Kant a reculé soit devant la difficulté, soit devant l'audace de la tâche : critiquer la moralité même, chercher si elle n'a pas, elle aussi, ses illusions inévitables, mettre en question le devoir et discuter ses commandements! — Par un sentiment honorable sans doute, mais peu philosophique, Kant paraît s'être arrêté. Il n'en est pas moins précieux d'avoir de lui cet aveu, que la critique de la raison *pure* pratique est le « seul fondement » véritable de la morale.

Il en résulte que la morale de Kant demeure sans fondement, puisque l'essentiel y est négligé. Dans la *Critique de la raison pratique* (dont le titre est trompeur), Kant se borne de nouveau à une analyse purement métaphysique du devoir, qui n'est toujours qu'une analyse déguisée des *conditions de sa possibilité*. Quand il en faudra venir à la question capitale : « Oui ou non, le devoir est-il *réel* et *objectif*? » nous verrons Kant se contenter à peu de frais et finir par faire appel à un acte de foi. Avant d'en arriver à cette extrémité, il n'essaiera point tous les procédés d'une méthode vraiment scientifique ; il ne se demandera point si la psychologie, la physiologie, l'histoire ne pourraient élucider la question. Des hauteurs abstraites où il s'est placé, il dédaignera toutes les sciences concrètes, toutes les sciences de la réalité. Il n'essaiera pas non plus une solution sceptique de la question pour apprécier jusqu'à quel point son acte de foi est « nécessaire ». Il ne se demandera pas ce qui arriverait de l'individu et de la société si, par hypothèse, il n'y avait aucune moralité telle qu'il l'entend, aucun devoir absolu et objectif, aucun impératif catégorique, mais seulement l'apparence en nous de cet impératif. Or, une telle question devait être examinée, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse. C'est en supposant la suppression d'une donnée dans un problème qu'on se rend compte de la valeur exacte qui appartient à cette donnée. Qui sait si les impératifs catégoriques sont aussi indispensables à l'humanité que Kant le suppose? En somme, Kant finira par prendre pour ac-

cordé tout ce qui était en question, et ses disciples feront de même. Ce n'est plus un procès institué en vue de la vérité ; tout se termine en un noble panégyrique de la morale absolue et impérative ; ce n'est plus une *critique*, c'est une adoration.

2° Examinons maintenant une deuxième raison que Kant donne, en passant, pour expliquer comment il se dispense de critiquer en elle-même la raison pure pratique. « La raison pure, dit-il, quand une fois son *existence* est établie, n'a pas besoin de *critique*. Elle trouve en elle-même la règle de la critique de tout son usage [1]. » — La « raison pure », dit Kant, n'a pas besoin de critique ! Kant veut parler sans doute ici de la raison pure pratique, puisqu'il a lui-même critiqué à outrance la raison pure spéculative. Mais par quelle métamorphose, demanderons-nous de nouveau, la raison pure devient-elle donc tout d'un coup infaillible, dès qu'au lieu de vouloir *expliquer* elle se contente d'*ordonner* ? Suffit-il à un maître de commander sur un ton impératif et sans donner d'explication pour acquérir l'autorité qui lui manquait ? — Kant répond que la raison pure pratique « trouve en elle-même la règle de la critique de tout son *usage* » ; en d'autres termes, elle trouve le *devoir*, qui sert de règle pour critiquer tout l'usage qu'elle peut faire d'elle-même dans la pratique. — Mais, pour que le devoir n'ait lui-même besoin d'aucune critique, il faut que son objectivité soit démontrée, il faut qu'on ne puisse pas lui attribuer un caractère illusoire. Or, Kant nous a mis lui-même en garde contre « les apparences » de la raison pure ; comment ne concevrions-nous aucun doute sur la valeur et la puissance pratiques de cette même raison, si suspecte pour la science ?

Dira-t-on qu'il faut bien s'arrêter à quelque chose d'inébranlable qui soit au-dessus de la critique et que la raison ne peut se critiquer elle-même indéfiniment ? — Je réponds : la seule chose que toute critique suppose admise, ce sont simplement les règles de la logique formelle d'une part, et d'autre part la valeur des faits d'expérience. Les règles de la logique sont, comme le dit Kant, les « conditions mêmes de l'exercice de la raison » ; mais elles n'en étendent pas la portée à des objets nouveaux, elles n'en augmentent pas « l'extension ; » or c'est précisément l'extension à des réalités qui est le point soumis à la critique ; qu'il s'agisse des réalités de la spéculation ou de celles de la pratique, il y a toujours lieu de se demander si la raison peut les atteindre et les atteint réellement, ou si elle demeure une règle toute subjective et si elle est sujette à des illusions inévitables. Rien n'empêche donc la raison de se critiquer elle-même, en ne

1. *Critique de la raison pratique. Introd.* — Trad. Barni, p. 148.

prenant pour accordé que ses lois logiques et l'expérience, de manière à contrôler tout ensemble son accord avec elle-même et son accord avec les faits. Cette critique, que Kant a si merveilleusement instituée pour la raison pure, il l'abandonne sans motif suffisant pour la raison pratique.

3° Kant ajoute, comme troisième argument en faveur de sa méthode, quelques lignes où il montre que la raison pure pratique n'est point exposée, comme la spéculative, à sortir de sa propre sphère pour poursuivre des objets inaccessibles et transcendants. « L'usage de la raison pure pratique, dit-il, quand son existence est démontrée, est immanent; au contraire, c'est l'usage soumis à des conditions empiriques, lequel voudrait s'arroger la souveraineté en morale, qui est précisément *transcendant*, car il se révèle par des prétentions et des ordres qui sortent tout à fait de sa sphère. Nous avons ainsi justement l'inverse de ce qu'on pourrait dire de la raison pure dans son usage spéculatif [1]. » En d'autres termes, dans la spéculation, c'est la théorie empirique qui est immanente et la raison pure qui est transcendante; dans la pratique, c'est la morale empirique qui est transcendante et la morale rationnelle pure qui est immanente. La morale empirique en effet, dit Kant, a la prétention de nous faire réaliser le bonheur, ou l'ordre universel, ou une certaine perfection objective, etc.; de telles prétentions et de tels ordres dépassent sa propre sphère. La morale rationnelle pure, au contraire, ne nous demande que de conformer notre conduite à la *forme universelle* du devoir, ce qui n'exige, à en croire Kant, qu'un usage immanent de la raison, à l'abri de toute critique. Telle est la pensée de Kant. — Mais est-il vrai que sa raison pure pratique ait un usage purement immanent? La prétention à une règle universelle, valable non seulement pour le sujet humain, mais pour tout autre être raisonnable, n'implique-t-elle aucun passage secret à des objets transcendants ? C'est ce que nous aurons à examiner plus tard. En admettant même que l'usage de la raison pure pratique demeurât jusqu'au bout immanent, il n'en serait pas moins pour cela soumis à la critique, car l'illusion n'a pas nécessairement pour objet le transcendant; nous pouvons fort bien nous faire une idée trompeuse non seulement des lois fondamentales de l'univers et du rôle que notre moralité y peut jouer, mais encore de nos propres lois fondamentales et du pouvoir dont nous disposons pour les réaliser. Kant identifie lui-même la loi morale avec la liberté, et finit par dire, comme nous le verrons, que cette loi serait

1. *Ibid.*, p. 118.

une illusion pratique s'il n'y avait ni immortalité ni Dieu. Donc l'usage immanent dépend de certains objets transcendants, pour être objectivement valable; donc il y a lieu d'appliquer la critique à la raison pure agissante comme à la raison pure spéculative, car agir moralement, c'est encore spéculer, et c'est spéculer sur l'objectif, sur l'universel, sur l'éternel, sur le divin.

La volonté morale ne jouit point du même privilège que le *cogito*, où le sujet et l'objet se confondent, et qui conséquemment échappe à la critique, du moins quand il demeure purement subjectif et formel. On peut bien dire aussi : « Je veux, donc je veux; » mais ce n'est pas sur cette stérile identité qu'on fondera la morale. La volonté morale est une *raison* pratique, et, comme toute raison, elle se propose un but et un objet, disons plus, un objet universel, qui dépasse le sujet conscient et voulant. Quand il ne s'agirait que du bien des autres hommes et de l'humanité entière, il est clair que la morale, pour atteindre cet objet, ne peut se contenter d'un *cogito* ou d'un *volo* opiniâtrément répété. Le paradoxe de Kant consistera précisément à vouloir fonder la morale sur une volonté pure de tout objet et *formelle*, seul moyen de lui enlever un usage transcendant; mais y réussira-t-il, et quand même il y réussirait, n'y aurait-il pas lieu plus que jamais de soumettre à la critique cette volonté formelle qui s'érigerait en volonté absolue et répéterait sur tous les tons : Je veux, je me veux, donc je veux et me veux?

Ainsi, par toutes les voies, nous arrivons au même résultat : la nécessité d'une critique aussi sévère pour la raison pure qui *commande* et cherche à *réaliser* l'absolu moral, que pour la raison pure qui *spécule* et cherche à *connaître* l'absolu métaphysique, identique au fond à l'autre. La raison aura beau se mettre à agir au lieu de parler et de penser; agir, c'est encore traduire une pensée et parler par signes. Dans l'un et l'autre cas, il faut voir si la raison ne fait point de contre-sens, ne contredit point l'expérience et ne se contredit point elle-même. La critique de la raison pure pratique demeure donc tout entière à faire.

II. — Accordons pourtant à Kant le premier point de sa méthode en morale, à savoir que la raison pure pratique, « en supposant son existence prouvée, n'a pas besoin de *critique;* » il nous restera à examiner le second point, c'est-à-dire la méthode générale employée par Kant pour prouver l'*existence* de la raison pure pratique. Or, ici encore, nous avons une objection à lui adresser, à lui et à son école : c'est de n'avoir pas continué, dans la philosophie morale, les recherches qu'il avait commencées dans la philosophie spéculative pour dé-

montrer qu'il y a réellement une faculté capable de nous fournir des principes *à priori*, c'est-à-dire une raison. Kant se contente ici de renvoyer le lecteur à la *Critique de la raison pure*, où il croit avoir démontré l'existence de la raison pure en général, si bien qu'il n'aurait plus à démontrer maintenant qu'un seul point, à savoir que cette raison pure est *pratique*. Selon nous, cette méthode est trop expéditive. Kant a cependant entrevu lui-même la difficulté, car il dit dans sa préface : « Ce qu'il pourrait arriver de plus fâcheux à ces sortes de recherches, ce serait que quelqu'un découvrît inopinément qu'il n'y a ni ne peut y avoir de connaissance *à priori* [1]. » En effet, la morale *à priori* serait alors coupée par la racine; comme il n'y aurait plus de raison pure, il n'y aurait plus de raison pure pratique. Le problème valait certes la peine d'un nouvel examen. Kant se contente de résumer superficiellement la critique de la raison pure. « Il n'y a pas ici le moindre danger, dit-il avec une confiance qui semble excessive. C'est comme si quelqu'un voulait démontrer par la raison qu'il n'y a pas de raison. » — Le cas n'est pas le même, répondrons-nous; il est possible que la raison ait des principes logiques *à priori* dont on ne puisse démontrer logiquement la non-existence qu'en s'appuyant sur leur existence même; mais il n'y a aucune contradiction à mettre en doute les prétendues connaissances ou prescriptions *à priori* de la raison morale, fussent-elles simplement formelles. Kant nous dit que « Hume lui-même n'a pas étendu l'empirisme au point d'y comprendre aussi les mathématiques ». Hume avait peut-être tort; mais il ne s'agit pas ici de mathématiques, et, quand même il y aurait des principes mathématiques *à priori*, cela ne prouverait encore rien pour les principes moraux, le devoir, l'impératif catégorique, etc. Hume avait précisément mis en doute lui-même le caractère *à priori* de ces principes moraux, qu'il ramenait à une utilité et à un sentiment empiriques [2]; au lieu de lui répondre par un examen approfondi de la raison *au point de vue des idées morales* et non plus logiques ou mathématiques, Kant se borne à déclarer que l'empirisme universel est un scepticisme universel, sans songer que le scepticisme moral est un système des plus sérieux, qui aurait mérité une réfutation en règle. Après quoi, Kant termine par ces paroles dédaigneuses, où perce quelque humeur : « Cependant, comme, dans ce siècle philosophique et critique, il est difficile de prendre un tel empirisme *au sérieux*, et qu'il n'a probablement d'autre but que d'exercer le jugement et de mieux

1. *Critique de la raison pratique*, p. 143. — Trad. Barni.
2. *Essais de morale*, trad. fr., Londres, 1764, tome I, 7, 8, 22, 23, 24, etc., t. V, p. 4.

mettre en lumière par le contraste la nécessité des principes rationnels *à priori*, on peut avoir *quelque obligation* à ceux qui s'appliquent à ce genre de travail, d'ailleurs *fort peu instructif* [1]. » La clairvoyance de Kant est ici en défaut; lui qui avait subi l'influence de Hume pour la spéculation, il n'a pas vu que cette influence devait logiquement s'étendre et s'étendrait bientôt à la pratique. Il ne pouvait d'ailleurs prévoir les grands travaux de l'école anglaise, qui ont précisément pour but de ramener les principes moraux *à priori* aux données de l'expérience individuelle ou collective, à l'habitude, à l'instinct social, à l'hérédité. Toujours est-il que l'existence d'une raison morale *à priori* n'est nullement évidente ni facile à établir; ici encore Kant s'est trop aisément dispensé non seulement de la critique, mais même de l'analyse.

Au fond, dans sa *Métaphysique des mœurs* comme dans sa *Raison pratique*, Kant prend pour accordé qu'il existe un *à priori* moral et part de là pour procéder à la construction d'une « morale pure » qui serait elle-même tout entière *à priori*. De là le caractère abstrait et exclusivement métaphysique de sa méthode, qui rejette toute psychologie et, en général, toute anthropologie [2]. Selon lui, on devrait placer « avant la physique proprement dite (la physique empirique) une *métaphysique de la nature*, et avant l'anthropologie pratique une *métaphysique des mœurs*, de telle sorte que, en écartant scrupuleusement tout élément empirique, on sache ce que peut la raison pure dans les deux cas et à quelles sources elle puise elle-même ses données *à priori* [3]. » Ce rapprochement de la philosophie naturelle et de la philosophie morale est propre à faire pressentir ce que la méthode de Kant offre de chimérique; car qui admettrait de nos jours une métaphysique de la nature *à priori* construite par la raison pure sans aucun appel à l'expérience? La raison pure, sincèrement réduite à elle-même, irait-elle bien loin dans cette voie, et pourrait-elle trouver par elle seule les idées de matière, de force, de mouvement, les lois du mouvement, etc.? De même, est-il possible de construire « une philosophie morale pure, qui serait entièrement dégagée de tout élément empirique et appartenant à l'anthropologie [4]?

Si les raisons du devoir « ne doivent être cherchées, comme dit

1. *Raison pratique*, p. 146. — Trad. Barni.
2. Voir édit. Rosenkranz, *Fondements de la mét. des mœurs*, p. 5, 6, 52.
3. *Mét. des mœurs*, p. 6.
4. « La morale pure, dit Kant, appliquée à l'homme, n'emprunte pas la moindre chose à la connaissance de l'homme même (à l'anthropologie), mais elle lui donne des lois *à priori* comme à un être raisonnable. » (Ros. 6.) Ce précepte, *Tu ne dois point mentir*, ajoute-t-il, « ne s'adresse pas seulement aux hommes :

Kant, ni dans la nature de l'homme, dans le subjectif, ni dans son entourage extérieur, dans l'objectif[1], » et si d'autre part les objets *intelligibles* nous échappent, le devoir se trouvera tellement dans les nues qu'il deviendra inaccessible. Aussi Kant finit-il par énoncer lui-même le problème moral, tel qu'il le conçoit, et la méthode pour le résoudre, sous cette forme piquante : « Nous voyons ici le philosophe dans l'embarras; il lui faut un point d'appui qui ne soit fondé sur rien de ce qui existe au ciel ou sur terre et qui ne soit rattaché à rien[2]. » Poser ainsi le problème, n'est-ce point faire pressentir qu'il sera insoluble? Comment un idéal aussi indéterminé pourra-t-il obliger la volonté et l'obliger à des actes déterminés? Un partisan de l'expérience et de l'évolution ne pourrait-il pas dire : — Une telle morale, si céleste en apparence et qui paraît d'abord suspendue dans les airs sans aucun point d'appui, ressemble à ces édifices que les marins aperçoivent quelquefois dans le ciel, mirage et reflet d'édifices appuyés sur la terre ferme; parfois même ils voient dans l'air un navire renversé qui semble reposer sur la pointe de son grand mât, simple image de leur propre navire. Cette pointe qui semble la base tandis qu'elle n'est que le faîte, c'est l'*à priori* de Kant, qu'un jeu de réfraction intellectuelle lui fait prendre pour le fondement de sa morale. — Suivons-le pourtant dans le domaine de la « moralité et de la liberté intelligibles », d'où nous essayerons ensuite, non sans difficulté, de redescendre avec lui au monde sensible. Nous verrons de cette manière si, en supposant démontrée l'existence d'une raison pure, Kant et ses disciples ont du moins réussi à démontrer que

mais les autres êtres raisonnables devraient aussi le respecter; il en est de même de toutes les autres lois morales particulières. » — L'idée du mensonge, demanderons-nous, est-elle compréhensible si l'on n'y fait pas entrer : 1° l'idée d'un être doué d'intelligence; 2° l'idée d'autres êtres semblables avec lesquels il vit en *société*; 3° l'idée de la *parole* et de ses rapports avec la pensée; 4° l'idée d'un *intérêt* que l'on peut avoir à déguiser la vérité; 5° conséquemment l'idée d'une *sensibilité* affectée par des besoins; 6° l'idée d'une volonté capable de choisir entre la véracité et le mensonge selon les circonstances particulières, etc.? Kant aura beau contempler sa raison pure, y trouvera-t-il tous ces éléments dus à l'expérience? L'idée même du devoir, exprimée par *tu dois*, suppose, comme Kant le fera voir, un être qui n'est pas seulement raisonnable, mais encore sensible, et chez qui les inclinations de la sensibilité peuvent se trouver en désaccord avec ce que cet être ferait s'il n'avait aucun besoin, aucun corps, etc. Une morale pure serait la morale des purs esprits; Kant sait-il s'il y a des esprits purs? Sa critique de la raison spéculative lui permet-elle de spéculer sur un monde imaginaire? Ce sont là des points sur lesquels nous aurons à revenir, d'autant plus que la pensée de Kant, revenant elle-même sans cesse sur soi par des redites sans fin, oblige celui qui veut la suivre jusqu'en ses derniers principes à ne pas craindre de s'arrêter lui-même plusieurs fois sur les points essentiels.

1. Rosenkranz, p. 5.
2. *Mét. des mœurs*, Rosenkranz, 53. *Cf.* Trad. Barni, p. 60.

cette raison pure est *pratique*, conséquemment capable de fonder une morale. Pour cela il faut examiner : 1° l'*objet*; 2° le *sujet* de la moralité ; 3° la *loi* morale qui établit entre les deux des rapports déterminés.

II

L'OBJET DE LA MORALITÉ

Kant a-t-il démontré l'identité de la moralité absolue avec la volonté pure et avec la raison pure?

Les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, malgré leur importance, sont encore un ouvrage exotérique, surtout au commencement ; la *Critique de la Raison pratique*, au contraire, nous montrera Kant s'enfonçant de plus en plus dans les profondeurs de son formalisme, qui est sa doctrine vraie et conséquente.

Dès le début des pages si vantées de la *Métaphysique des mœurs* sur la *bonne volonté*, on remarque une apparente pétition de principe. La seule chose « bonne *absolument* et sans restriction [1] », nous dit Kant, et qui conséquemment est le véritable objet de la morale, c'est la bonne volonté. « Dans cette bonne volonté seule il faut chercher le *bien* suprême et *absolu* [2]. » Elle seule a une « valeur absolue » et fait la valeur absolue de l'homme. « L'essence des choses n'est point modifiée par leurs rapports extérieurs, et ce qui, indépendamment de ces rapports, constitue seul la valeur absolue de l'homme, est aussi la seule chose d'après laquelle il doit être jugé par tout être, même par l'Être suprême [3]. » Par là, Kant semble prendre tout d'abord pour accordé ce qui est en question, l'existence d'un bien *absolu*, d'une chose bonne sans restriction et « à tous égards », qui ne peut « jamais devenir mauvaise » ni avoir un « mauvais usage ». Or la *Critique de la raison pure* nous a montré qu'on ne peut pénétrer l'essence de rien, qu'on ne peut savoir s'il existe réellement quelque chose d'absolu, par conséquent un bien absolu et sans restriction, objet de la moralité. Comment donc savoir s'il y a des biens assez bons pour l'être à tous égards et *absolument?* Comment pénétrer dans l' « essence » de l'homme et y découvrir sa « valeur absolue »? Pour éviter une contradiction trop flagrante, nous devons prendre les assertions de Kant, malgré le ton affirmatif qu'il leur donne perpétuellement, en un sens purement hypothétique et conditionnel : — *Au cas où il existerait un*

1. Trad. Barni, p. 25.
2. *Id.*, p. 25.
3. P. 88.

bien absolu, ce bien absolu ne pourrait être que la bonne volonté. — La *Métaphysique des mœurs* est la simple analyse d'un concept, et non la preuve de sa réalité, qui reste toujours un problème. Reste à savoir si la conclusion à laquelle aboutit cette analyse, — identité du bien absolu avec la volonté, — sera suffisamment justifiée.

On ne peut trouver le bien absolu, dit Kant, ni dans les *talents de l'esprit* (finesse, jugement, etc.), ni dans les qualités du *tempérament*. La raison qu'il en donne est au fond empruntée à Socrate, à Platon et à Descartes : c'est que toutes ces qualités sont susceptibles d'un double usage, ἀμφίλογα [1]; elles peuvent devenir mauvaises dans certaines circonstances et par conséquent ne sont pas inconditionnellement bonnes. D'où Kant finit par conclure, avec une évidente exagération stoïcienne, qu'elles ne sont pas de vrais biens [2]. « Les dons de la nature, dit-il, peuvent être extrêmement mauvais et pernicieux, lorsque la volonté qui en doit faire usage, et qui constitue ainsi essentiellement le *caractère*, n'est pas bonne. Il en est de même des *dons de la fortune* : le pouvoir, la richesse, l'honneur, la santé même, tout le bien-être, et ce parfait contentement de son état qu'on appelle le *bonheur*. » Kant érige finalement la bonne volonté en principe suprême et en objet de la morale sans avoir défini ce qu'il entend par *bien* ni ce qu'il entend par *volonté*. De là une foule d'ambiguïtés [3].

1. Voir notre *Philosophie de Socrate*, tome I, livre III, notre *Philosophie de Platon*, tome I, et notre étude sur le *Second Hippias*.

2. Socrate et Platon, pénétrant plus profondément dans l'idée des biens ambigus et à double usage, avaient montré que le mensonge même peut être parfois bon et la franchise mauvaise, ce qui prouve que le bien moral n'est pas aussi absolu que le croit Kant. Le rigorisme de ce dernier est obligé d'en venir, comme on sait, à condamner des mensonges évidemment moraux.

3. Première ambiguïté : La bonne volonté désigne-t-elle ce que le vulgaire et le christianisme appellent la *bonne intention*, — dont l'enfer est pavé? Alors, il n'est pas évident que la bonne intention soit bonne *sans restriction*. En outre, l'objet de l'intention se distingue nécessairement de l'intention subjective et parfois s'y oppose. A vrai dire, Kant n'admet pas de bien objectif et extérieur; il ne peut entendre par bonne volonté l'intention d'un bien différent de la volonté même : il faut donc que le bien soit identique à cette volonté.

Seconde ambiguïté : — Faut-il entendre, par la volonté identique au bien, la volonté ambiguë et à double pouvoir du sens commun, la liberté de vouloir ou de ne pas vouloir, le libre arbitre? — Non, sans doute, car alors on pourrait objecter à Kant ce que Socrate et Platon objectaient déjà à cette sorte de volonté : elle peut servir pour le mal comme pour le bien, elle enveloppe les contraires, elle est, elle aussi, à double usage, ambiguë et « amphibologique » ; donc elle n'est pas bonne par elle-même, pas plus que tout autre instrument (voir notre *Idée moderne du droit*, livre IV). Au reste, Kant nous montre lui-même qu'il ne s'agit pas ici de la volonté comme faculté de vouloir ou de ne pas vouloir, de la volonté indéterminée, mais bien d'une volonté déterminée et invariablement déterminée, car il nous a dit que rien n'est bon en nous quand la volonté, « qui constitue essentiellement ce qu'on appelle le *caractère*,

Le mot *bonne*, qui, dans l'expression de *bonne volonté*, semblait d'abord désigner un objet distinct de la volonté même, finit par désigner la volonté *pure*, c'est-à-dire considérée en soi indépendamment de tout objet, la volonté *à priori*. — De transformation en transformation, on arrive donc à cette formule finale : La seule chose bonne absolument et sans restriction, c'est la volonté *pure*, voulant *à priori* et voulant une simple *forme*.

Alors se présente une série de difficultés. Il s'agit de savoir si Kant a le droit de poser ainsi, et dès le principe, cette équation : bien absolu = volonté pure. Rappelons-nous d'abord que nous ignorons s'il existe un bien absolu, ce qui nous oblige tout au moins à affecter la formule kantienne d'un point d'interrogation. En outre, en supposant l'existence d'un absolu et d'un bien absolu, nous sommes toujours dans l'impossibilité de déterminer cet absolu, à moins de contredire les résultats de la *Critique de la raison pure* sur l'indéterminabilité de l'absolu. *Bien absolu* équivant donc à *bien x*. Dès lors, comment savoir si cet x = *volonté pure?* Est-ce parce que la volonté pure, étant dégagée de tout objet sensible et relatif, de toute condition et de toute restriction, est elle-même *volonté absolue?* Mais nous ignorons entièrement si la volonté qui ne veut plus rien de déterminé, de particulier, de saisissable à la pensée, continue de subsister et devient volonté égale à l'absolu au lieu de devenir volonte égale à zéro. La seconde hypothèse est la seule conforme à l'expérience. Quand nous ne voulons plus aucun objet déterminé, nous ne voulons plus rien. La volonté est alors tellement pure qu'elle est vide et nulle. Supposer qu'il reste cependant encore dans cette volonté quelque chose et que cette chose est l'absolu même, c'est s'engager dans les spéculations de la raison pure, qui ne peuvent servir, selon Kant, de point de départ à la morale.

Admettons cependant que la volonté pure ou absolue existe, il restera toujours à savoir si elle est le *bien absolu*. Il est *possible* qu'elle le soit, accordons-le; mais il est également *possible* qu'elle

n'est pas bonne. » Son axiome revient donc à dire que la seule chose bonne sans restriction, c'est un *caractère* bon, c'est une volonté fixée dans le bien, offrant même l'aspect de la détermination nécessaire au bien.

Troisième et dernière ambiguïte : Faut-il entendre par le caractère une bonne *nature?* — Non, car Kant retomberait ainsi dans la doctrine de la moralité passive. Il ne peut parler que d'une bonne activité spontanée, non d'une bonne passivité naturelle. La seule chose bonne, à vrai dire, est une bonne activite, une bonne liberté, un caractere librement bon. On aboutit ainsi à la doctrine de la liberté intelligible et du caractere intelligible, bien distincts du libre arbitre vulgaire. C'est une doctrine évidemment métaphysique et spéculative que Kant glisse subrepticement au début de son exposition sous les termes en apparence fort simples de *bonne volonté*.

ne le soit pas. Supposez que quelqu'un vienne dire à l'encontre de Kant : — Une volonté pure, vide de tout objet et de tout bien objectif, comme de tout plaisir et de tout bonheur, est peut-être une chose *indifférente* et neutre, peut-être même une chose *mauvaise*, par exemple un égoïsme absolu, un isolement dans le nirvâna, etc. — Comment un kantien réfuterait-il cette hypothèse, tant qu'il n'aurait pas fait intervenir quelque autre idée? Parlez-nous, au début de la morale, de volonté pure, de volonté *à priori*, de volonté absolue, c'est déjà chose hasardeuse; mais de volonté *bonne*, vous n'en avez pas encore le droit.

Pour remplir en une certaine mesure le concept trop vide de volonté absolument pure, Kant identifie la volonté avec la raison. La volonté pure n'est à ses yeux que la *raison pure pratique*, c'est-à-dire la raison agissant et gouvernant toutes les actions. Mais cette identité soulève des objections analogues aux précédentes. Premièrement, il faudrait démontrer que la volonté est en effet l'activité de la raison et n'a rien qui la distingue en propre de la raison même. Une telle proposition, vraie ou fausse, est tellement loin des idées vulgaires sur la volonté et le libre arbitre qu'elle méritait d'être justifiée. En second lieu, si nous remplaçons le mot de *volonté pure* par son synonyme *raison pure*, nous arrivons à ce théorème fondamental que le seul bien absolu, s'il y en a un (ce que nous n'examinons pas encore), c'est la raison pure; or ce théorème, à son tour, est-il démontré?

La raison pure est la faculté de concevoir les noumènes, le monde intelligible, ou plutôt inintelligible et inconnaissable, l'absolu, l'inconditionnel. Si la raison pure est en nous la seule chose bonne, indépendamment de toute idée de bonheur, ce ne peut être que pour l'une ou l'autre de ces deux raisons : ou bien parce que son objet, le noumène, est le bien absolu; ou parce qu'elle est elle-même le bien, indépendamment de tout objet intelligible comme de tout objet sensible. Examinons successivement ces deux hypothèses. Premièrement, est-ce l'identité du noumène, objet de la raison, avec le bien absolu, qui rend la raison absolument bonne? — C'est l'opinion soutenue par plusieurs kantiens, mais à laquelle s'opposent, selon nous, les principes mêmes de Kant. Nous ne pouvons savoir *à priori* et directement si le noumène est le bien. La conception du noumène, en effet, ne permet d'en affirmer ni le *bien* ni le mal, ni une qualité quelconque; elle ne permet même pas d'en affirmer l'existence ni la possibilité positive. Le noumène est par définition, comme on l'a dit, le noyau obscur de l'être, analogue à celui que certains astronomes placent au centre du soleil et dont ils font jaillir la lumière. Or comment pouvez-vous savoir si ce noyau est *bon* ou *mauvais*, puisque

votre pensée vient se briser à la surface sans pouvoir y pénétrer, et encore bien mieux votre sensibilité, avec ses joies ou ses peines? Tout ce qui donne un sens positif aux mots de bien ou de mal, intelligence, sensibilité, perd sa valeur en présence de cet inconnaissable. Vous l'appelez l'esprit, la pensée pure, l'acte pur de la pensée; mais les autres l'appellent la matière, et Kant nous a appris que la décision est impossible entre les deux. Si vous nous présentez la substance inconnue et inconnaissable comme un Dieu ou un bon génie, nous répondrons : — Qui sait si elle n'est pas le démon, si le monde n'est pas l'œuvre d'une mauvaise volonté et si les pessimistes ont tort de le croire? Prouvez tout au moins que le monde n'est pas l'œuvre d'une volonté absolument indifférente, comme semble le proclamer la nature entière en dépit des Psaumes : *Cœli enarrant indifferentiam Dei*. Direz-vous qu'on peut juger de la cause première par ses effets? Mais nous n'avons pas le droit, selon les principes mêmes de Kant, d'induire des effets à leur cause; ce serait transporter dans l'ordre des noumènes la causalité, que Kant a démontrée la loi des seuls phénomènes. De plus, quand même on appliquerait la causalité à ce qui est en dehors d'elle, Kant a montré dans la *Critique de la raison pure* que les effets visibles en ce monde ne prouvent pas une cause absolument bonne, car le mal se mêle au bien dans la nature et y est peut-être en quantité égale ou supérieure. Donc, à aucun point de vue, vous n'avez le droit de dire que le noumène, objet de la raison pure, est bon, ni que le bien est le noumène.

Ainsi, nous ne pouvons chercher dans les objets intelligibles le motif qui confère à la *raison pure* son caractère de *bonté*. Il faut donc que la raison ait le droit de se déclarer elle-même bonne à un point de vue immanent et non plus transcendant. Mais comment pourra-t-elle avoir ce droit? — Elle ne pourra l'acquérir que de deux manières, soit par l'introduction de l'idée de *bonheur*, soit par l'introduction de l'idée de *loi*. Si par exemple je montre dans la volonté pure et raisonnable, dans la liberté et l'indépendance idéale, le fond même du bonheur non seulement pour l'individu, mais pour tous les autres êtres, j'acquerrai le droit de dire que la volonté pure est bonne. Kant rejette cette façon de procéder. Apporte-t-il des raisons valables pour cette condamnation sommaire du *bonheur?* Il ne le semble pas. La première raison qu'il donne, comme en passant, pour exclure le *bonheur* de l'idée de la volonté *bonne* et *raisonnable*, c'est que « le bien-être et ce parfait contentement de son état qu'on nomme le *bonheur*, nous donne une confiance en nous qui dégénère même souvent en présomption lorsqu'il n'y a pas là une bonne volonté;... et qu'un spectateur raisonnable et désin-

téressé ne peut voir avec satisfaction que tout réussisse à un être que ne décore aucun trait de bonne volonté [1]. » Mais parler ainsi du bonheur, c'est le confondre avec la bonne fortune, avec l'εὐτυχία que Socrate opposait à l'εὐπραξία [2]. Une telle définition est notoirement insuffisante : tout bonheur n'est pas un simple succès extérieur, une simple bonne chance; la satisfaction intime de la sensibilité produite par le développement de l'être engendre un bonheur également intime, que Kant n'a pas le droit de passer sous silence. En outre, ce bonheur intime ne fait plus partie des biens à double usage, tantôt bons, tantôt mauvais, comme les richesses, la santé, le jugement; Kant ne peut donc lui objecter son caractère ambigu et relatif.

La seconde démonstration, tout indirecte, que Kant nous propose pour exclure de l'idée de la raison pure toute considération de bonheur, est empruntée aux causes finales dans la nature et à la notion de providence, c'est-à-dire à des spéculations dont la *Critique de la raison pure* a justement eu pour but de démontrer l'illégitimité. « Quand nous considérons, dit Kant, la constitution naturelle d'un être organisé, c'est-à-dire d'un être dont la constitution a la vie pour but, nous posons en principe que dans cet être il n'y a pas d'*organe qui ne soit propre à la fin pour laquelle il existe.* Or, si, en donnant à un être la raison et la volonté, la *Nature* n'avait eu d'autre *but* que la conservation, le bien-être, en un mot le *bonheur* de cet être, elle aurait bien mal pris ses mesures en confiant à la *raison* de sa créature le soin de poursuivre ce but [3] .» Cet appel aux causes finales est évidemment une preuve tout exotérique, sans valeur scientifique, incompatible avec les principes mêmes de Kant. Dans sa *Critique de la raison pure*, il rejette tout recours aux causes finales et, même dans la *Critique de la raison pratique*, il déclare vouloir établir le bien moral indépendamment de toute considération des fins ; que vient donc faire ici cette nature personnifiée, cette Providence déguisée, qui n'aurait pas eu de motif pour nous donner en partage la raison si nous n'avions eu besoin que de bonheur?

Admettons cependant ce principe « cause-finalier » sur lequel Kant appuie sa démonstration; la conséquence qu'il en tire sera-t-elle du moins légitime? — Nullement. Il est inexact de dire que l'instinct, pour nous rendre heureux, eût été supérieur à la raison, « que le but de la nature serait bien plus sûrement atteint par ce moyen qu'il ne peut l'être par la raison [4]. » Voyons-nous que la brute ait plus de

1. P. 13 et 14.
2. Voir notre *Philosophie de Socrate*, tome premier, livre III.
3. P. 16.
4. *Ibid.*

bonheur que l'homme raisonnable? Si l'instinct suffit pour certaines actions peu compliquées dans des organismes peu compliqués eux-mêmes, peut-on dire qu'il suffise pour résoudre certains problèmes difficiles dont la solution est cependant nécessaire au salut et au bonheur de l'homme? La raison, qui a créé la science, l'industrie, l'art, la vie sociale, civile et politique, est-elle donc inutile au bonheur humain? D'ailleurs on pourrait répondre à Kant et à ses partisans que la raison est elle-même un moyen de créer peu à peu dans l'espèce humaine des instincts nouveaux, appropriés à un état supérieur de l'évolution : ce qui est d'abord raisonné chez les individus devient peu à peu instinctif dans la race par voie d'hérédité. A tous les points de vue, cette démonstration de Kant pour ériger la raison pure en bien *absolu* ne saurait supporter l'examen. Que la raison soit un certain bien et un moyen du bien, on peut l'admettre si on considère son usage; mais qu'elle constitue par elle seule le bien et qu'elle soit inutile au cas où elle ne serait pas le bien absolu, c'est là un nouveau paradoxe que toutes les causes finales ne sauraient justifier et qui revient à la proposition suivante : — La raison ne servirait à rien si elle servait à quelque chose; donc elle est elle-même le bien absolu, indépendamment de son usage. — Cette argumentation est de celles où il semble que le génie de Kant sommeille: *Quandoque bonus dormitat Homerus.*

Ayant refusé d'identifier la volonté pure avec le bien par l'intermédiaire de l'idée de *bonheur*, Kant n'a plus d'autre moyen à sa disposition que l'idée de *loi*. La volonté pure, dégagée de toute considération étrangère à elle-même, nous apparaît selon lui comme simple *loi*, comme *devoir;* donc elle est bonne, en ce sens tout nouveau que ce qui *doit* être est *bon*. Il ne faut pas dire : « La volonté pure est bonne, donc elle doit être; » mais : « La volonté pure doit être, donc elle est bonne. » — Telle est la vraie méthode de Kant. Il était lui-même infidèle à cette méthode au début de la *Métaphysique des mœurs*, lorsqu'il nous parlait de *bonne* volonté avant d'avoir posé une volonté *légale*, *légitime*, pour en déduire ensuite le seul *bien* qu'il admette : la *légalité*.

Aussi la célèbre analyse de la « bonne volonté » n'est-elle au fond, comme nous l'avons vu, qu'une argumentation ambiguë et sophistique, par laquelle Kant essaye de donner l'apparence d'une vérité de sens commun à son paradoxe fondamental : — *Le bien est ce qui est conforme à la loi*, loin que la loi soit ce qui est conforme au bien; *la volonté pure est la volonté du devoir*, c'est-à-dire d'une forme purement rationnelle, abstraction faite des objets intelligibles comme des objets sensibles, du bien nouménal et transcendant comme du

bien positif et immanent qu'on nomme le bonheur. — Voilà, malgré les déguisements dont il la recouvre parfois, la propre pensée de Kant. Nous trouvons en nous la loi du devoir qui nous commande, sans que nous trouvions l'objet de cette loi dans le monde sensible et sans que nous puissions le déterminer dans le monde intelligible : il faut obéir.

Avant d'obéir, pourtant, il est naturel de se demander si cette idée du devoir a l'absolue valeur qu'on lui attribue. En présence de ce commandement *formel* dans tous les sens du mot, les questions se pressent : 1° La moralité est-elle possible pour le sujet moral et a-t-il une liberté capable de la réaliser? 2° La loi du devoir est-elle certaine et objective?

III

Le sujet moral : la liberté intelligible.

Examinons d'abord ce que Kant entend par la liberté et les diverses questions auxquelles la liberté donne lieu.

1° *Kant a-t-il démontré que la liberté nouménale n'est pas impossible.*

Le déterminisme, ou besoin de déterminer et de lier toutes choses, est l'essence même de notre entendement; il n'y a de connaissable que ce qui est déterminé par des lois. Mais, ajoute Kant, tout n'est pas connaissable en nous; les phénomènes seuls le sont; le noumène, qui est notre fond même, ne l'est pas. Donc la réalité, soit la nôtre, soit celle des autres choses, n'est soumise au déterminisme et à la loi de causalité qu'en tant qu'elle *apparaît;* donc encore, en tant qu'elle *est*, elle échappe ou peut échapper à ce déterminisme, elle est ou peut être libre. La liberté n'est pas démontrée impossible dans le monde des noumènes; il est donc possible de concevoir une liberté nouménale. Le *libre*, en ce sens, c'est simplement le non-déterminé, le non-connu et le non-connaissable. Telle est la première définition de la liberté, toute négative.

L'idée de liberté ne commence à devenir positive, selon Kant, que par l'idée de loi morale, qui y introduit, sinon une matière et un *objet*, du moins une *forme* déterminée, celle d'une législation universelle. La liberté devient alors, selon Kant, le pouvoir de prendre un *intérêt* à cette pure forme, à la pure loi morale, par cela même le

pouvoir de faire passer cette forme dans les actions, en un mot le pouvoir de réaliser la moralité. En ce sens, moralité et liberté sont identiques. Et comme la moralité est en soi un principe transcendant, la liberté qui y répond est également transcendante : elle est une liberté nouménale. Aussi ne pouvons-nous jamais, même en la concevant au point de vue moral, nous faire qu'une idée négative de son essence; nous savons que son effet est la réalisation d'une législation universelle; mais qu'est-elle en elle-même en tant que causalité? Elle n'est toujours pour nous que la négation pure et simple de la causalité sensible et du déterminisme, c'est-à-dire du seul genre de causalité à nous connu.

Telle est la notion de la liberté transcendante et nouménale. Cette notion toute négative, même sous sa forme prétendue positive, est-elle acceptable au point de vue spéculatif et au point de vue pratique? N'est-elle point en opposition : 1° avec les inductions de l'expérience, 2° avec la moralité qu'elle prétend fonder?

En premier lieu, si nous ne pouvons nous faire du noumène inconnu et inconnaissable qu'une idée absolument négative, aurons-nous quelque raison pour l'appeler le domaine de la liberté? Non, car il peut tout aussi bien — et les kantiens ne le nieront pas — être le domaine de la nécessité en tant qu'elle ne nous est pas connue; en d'autres termes, il peut être la partie de la nécessité que nous ignorons encore. Par exemple, le prétendu fond nouménal de moi-même, c'est-à-dire mon fond inconnu, peut fort bien être simplement mon cerveau, mon organisme. Comme ce qui se passe dans les profondeurs de mon organisme n'arrive pas jusqu'à ma conscience, c'est pour moi le non-connu, le *non-déterminé;* mais est-ce pour moi le *libre?* Tout au contraire, il est probable que ce qui échappe aux lois de ma pensée tombe sous des lois plus sourdes et plus dures, moins flexibles et moins voisines d'un déterminisme automoteur. Qu'est-ce donc qui m'assure que le « noumène » n'est pas une nécessité encore plus inéluctable, plus fondamentale que celle qui se révèle actuellement à mon intelligence et qui n'est peut-être qu'une apparition, *Erscheinung*, un pâle reflet de l'autre? Ou nous ne pouvons rien dire du noumène inconnaissable, ou, si nous nous hasardons à lui donner un nom, nous l'appellerons le principe commun de la nécessité réelle et de la liberté apparente. Et comme la liberté apparente ou libre arbitre rentre elle-même, selon Kant, dans la nécessité, nous pourrons appeler le noumène simplement le principe de la nécessité, dont nous ne connaissons rien, sinon qu'il produit la nécessité même. Il sera donc la nécessité en sa source, qui est peut-être elle-même nécessité, peut-être liberté, peut-être autre chose, peut-être rien.

Tel est le vrai sens de la *liberté négative*, sens conforme d'ailleurs à l'intime doctrine de Kant. Donc, tant que nous serons réduits aux inductions purement scientifiques, nous aboutirons plutôt à un principe nouménal de nécessité que de liberté, malgré le nom de liberté qu'on lui donne habilement par anticipation, comme un moule qu'on n'aura plus ensuite qu'à remplir. Si d'ailleurs le moule est par trop vide, il n'aura même plus de forme déterminée, il ne sera plus un moule, et on n'aura plus de raison ensuite pour le remplir avec une chose déterminée. C'est ce qui arrive pour Kant. Il a tellement vidé la notion spéculative de la liberté qu'il n'y reste plus rien.

Si nous ne nous trompons, il eût fallu construire spéculativement un idéal de liberté moins négatif pour pouvoir ensuite l'utiliser en morale. Peut-être n'était-il pas absolument impossible de se former une notion de liberté offrant quelque sens positif et ne s'abîmant pas tout entière dans l'insaisissable noumène. Mais Kant est tellement préoccupé de réduire à l'impuissance la spéculation, qu'il oublie parfois de se demander si ses coups n'atteignent point en même temps la pratique. La scission complète du spéculatif et du pratique chez Kant, l'un tout négatif, l'autre rendu positif par un coup de baguette incompréhensible, entraîne ici comme ailleurs les mêmes inconvénients. La liberté, indépendamment de la loi morale, n'étant conçue que comme un noumène indéterminé et une négation, Kant aura beau ensuite faire intervenir la loi morale, le noumène sera en contradiction avec elle au lieu de lui servir. C'est ce que nous allons vérifier en passant aux considérations morales. Voyons si la liberté négative et nouménale, qui était tout à l'heure en opposition avec la nature et avec la science, ne sera point en opposition avec la moralité qu'elle doit fonder et qui fournit seule des raisons de l'admettre.

Que le principe de la *nature* en général et de notre nature en particulier soit inconnu et inconnaissable, conséquemment négatif pour nous et indéterminé, on peut encore le concéder; mais que le principe de notre *moralité* libre, que la liberté même qui nous constitue des êtres moraux soit inconnaissable, voilà qui est tout autrement difficile à accorder. Ce fait même que vous placez le noumène dans la nuit de l'intelligence ne le rend-il pas incompatible avec la liberté morale, telle que nous croyons l'apercevoir en nous et telle que nous pouvons logiquement la concevoir? En fait, ce n'est jamais dans ce que nous ne connaissons pas et dans ce dont nous n'avons pas conscience que nous nous attribuons la liberté. D'autre part, au point de vue logique, nous ne pouvons être libres dans l'inconnu, dans les ténèbres, là où nous ne nous connaissons plus, libres

sans le savoir et sans en avoir conscience; car la réelle liberté consisterait, par définition, à agir véritablement soi-même, à connaître dans leur cause les effets que l'on produit, à les voir par conséquent en soi. On n'a jamais appelé libre celui qui fait une chose sans savoir ni qu'il la fait, ni comment ni pourquoi il la fait. Me rendrez-vous plus libre et plus responsable de mes actes en me mettant un bandeau sur les yeux sous prétexte que je ne serai plus nécessité par les lois de la lumière? Je le serai alors par des lois encore plus gênantes, celles de la nuit. « L'homme, dit Kant, d'après la connaissance qu'il a de lui-même par le sentiment intérieur, ne peut se flatter de se connaître tel qu'il est en soi; car, *comme il ne se produit pas lui-même*, et que le concept qu'il a de lui-même n'est pas *à priori*, mais qu'il le *reçoit* de l'expérience ou du sens intime, il est clair qu'il ne connaît sa nature que comme phénomène, c'est-à-dire par la manière dont sa conscience est affectée. (*Raison pratique*, p. 106.) » Là est précisément le point capital; si je suis vraiment libre, je dois connaître *à priori* ce que je produis moi-même. Qu'est-ce en effet qu'une liberté qui ne voit pas ses propres actes et qui est forcée d'attendre que l'expérience les lui révèle du dehors [1]? Si je suis obligé, pour connaître mon visage et pour savoir s'il est beau ou laid, de le regarder dans un miroir, c'est une preuve qu'il n'est pas mon œuvre libre et que je n'en suis point vraiment responsable. « Pardonnez-leur, car ils ne *savent* pas ce qu'ils font! » signifie-t-il: « Pardonnez-leur, car ils sont *libres* »?

Loin de conclure avec les kantiens orthodoxes que, puisqu'il y a un monde où j'*existe* sans m'y *connaître*, j'y puis être libre, je dois conclure au contraire que je ne le puis pas, par cela même que, dans ce monde, je ne me connais pas. Supposons-nous dans la caverne de Platon. Dirons-nous que les ombres seules peuvent avoir la connaissance et la conscience d'elles-mêmes, parce qu'elles sont des ombres, déterminées par les lois de la réflexion; mais que les personnages réels qui projettent ces ombres ne peuvent plus se connaître ni avoir conscience? Il en faudrait alors conclure que ces personnages sont encore moins libres que leur ombre. Dirons-nous au contraire que la conscience de la liberté existe peut-être en eux, mais que leur ombre n'en sait rien? Alors le personnage et son ombre sont deux êtres réellement distincts et reliés par un rapport tout extérieur. Me voilà donc conduit à supposer que, pendant que je me promène sur la terre à l'état de fantôme, mon Sosie se promène ou plutôt est à jamais assis dans le ciel, et y est libre; le moi que je ne connais pas est la

1. Voir notre livre sur *La liberté et le déterminisme*, p. 225.

cause responsable du moi que je connais; personne n'a jamais vu le premier moi, pas même *moi*, et c'est avec le second que tout le monde a affaire; néanmoins, si le moi intemporel ne gouverne pas, il règne. Entre ces deux moi si bien séparés et que Kant déclare cependant *numero idem*, quel sera le lien? Ne serait-ce pas le cas de demander, avec Aristote et avec Platon lui-même, pourquoi, au-dessus de « l'homme sensible » et de « l'homme intelligible », on n'imaginerait pas pour les relier un troisième homme et un troisième monde; car, en fait d'entités, pourquoi s'arrêter à deux plutôt qu'à trois? Dans ce jeu d'abstractions, le « noumène » et le « phénomène » devraient être comme les images reflétées dans deux miroirs parallèles, qui se répercutent à l'infini.

A vrai dire, le prétendu *moi* inconnaissable de Kant est effectivement un *non-moi*. C'est Dieu qui est libre, et nous ne le sommes pas; la liberté de Kant n'est que le fatalisme de la grâce et de la prédestination théologique. Aussi cette liberté transcendante et nouménale est-elle finalement en contradiction avec la moralité, comme elle est en contradiction avec la nature réelle.

En somme, les kantiens n'ont aucune raison sérieuse pour appeler liberté leur principe transcendant de *prédestination* éternelle, qu'il soit Dieu, moi absolu, non-moi absolu, ou identité absolue des deux; ils ont au contraire toutes les raisons positives, cosmologiques et morales, pour lui refuser un nom trompeur. Quand on donne un nom à une cause révélée par ses effets, il faut du moins mettre ce nom en harmonie avec les effets mêmes, qui sont justement ici un prédéterminisme inflexible [1], une nécessité permettant de prédire mes actes, liés aux vôtres, liés à l'univers entier, « avec la même certitude qu'une éclipse », conséquemment une absence d'individualité propre, une absorption du *moi* apparent dans le grand tout. Pour revenir à l'ingénieuse comparaison avec le noyau obscur du soleil, de ce que la lumière et la chaleur sortent de ce noyau, nous pouvons bien induire qu'il doit les renfermer virtuellement, qu'il est lui-même chaud et virtuellement lumineux, sinon pour nos yeux, du moins pour des yeux que des vibrations moins rapides pourraient affecter; mais nous n'imaginerons pas d'appeler obscurité absolue ni obscurité intelligible le principe de la lumière; ce serait non seulement dépasser la limite de notre connaissance, mais encore aller contre notre connaissance même. Pareillement, lorsqu'une corde sonore vibre trop lentement pour vos oreilles, vous n'avez

1. Voir, sur le prédéterminisme, notre étude sur la morale de Schopenhauer et de son école dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er mars 1881.

pas le droit de supposer qu'elle produit le contraire du son, le silence absolu, mais simplement l'absence de son perceptible pour vous, le silence relatif à vous, qui, selon toute probabilité, se changerait en un son pour d'autres oreilles.

On dira peut-être que, si la cause doit être conçue comme capable de produire ses effets, elle doit aussi être distinguée de ces effets mêmes, et que le nom de liberté a l'avantage de marquer cette distinction. — Encore faut-il que la distinction n'aille pas jusqu'à l'opposition, jusqu'à la contradiction. Sous ce prétexte que la cause doit être nommée autrement que les effets, quel nom donnerez-vous à une cause produisant des effets bons et bienfaisants? L'appellerez-vous *méchanceté* pour mieux la distinguer de ce qu'elle produit? Réciproquement, si un être me fait du mal, me persécute, me torture, appellerai-je la cause inconnue et nouménale de tous ces actes une *bonté* intelligible? La *liberté* intelligible de Kant, le prétendu *moi* nouménal, n'est pas en une moindre contradiction avec ses propres effets, et la prédestination qu'elle enveloppe exclut le rôle moral que Kant lui attribue. Loin d'être un *idéal* de liberté individuelle, elle est plutôt l'idéal de l'universel destin.

2° *Peut-on savoir si la liberté nouménale est réelle.*

Il semble parfois, à lire certains textes ambigus, que Kant nous accorde je ne sais quelle conscience pure de la liberté intelligible, identique à la raison pure et à la volonté pure; mais, si nous avions vraiment et certainement une telle conscience, notre liberté serait ce qu'il y a de plus certain, elle serait même certaine *à priori;* or Kant, dans la *Critique de la raison pure* et même dans celle de la *Raison pratique*, ainsi que dans la *Métaphysique des mœurs*, nous répète sur tous les tons que la liberté est en elle-même incertaine, qu'elle est une pure idée dont nous ne pouvons saisir directement l'objectivité, et que la conscience pure est la conscience d'une simple forme, le *sujet* logique, *je* ou *moi*[1]. Il en dit autant du monde intelligible tout entier : nous n'avons pas conscience des noumènes,

1. « La liberté est une *pure idée* dont la réalité objective ne peut en aucune manière être prouvée d'après les lois de la nature, ni, par conséquent, nous être donnée dans aucune *expérience* possible, et qui, échappant à toute *analogie* et à tout *exemple*, ne peut par cela même ni être comprise (*begriffen*), ni même être *saisie* (*eingesehen*). Elle n'a d'autre valeur que celle d'une *supposition* nécessaire de la raison dans un être qui *croit* avoir *conscience d'une volonté*, c'est-à-dire d'une faculté bien différente de la simple faculté de désirer. » (*Mét. des mœurs*, trad. Barni, 119.)

mais seulement de l'idée que nous en avons; nous n'avons donc pas conscience du *caractère intelligible* qui produit le *caractère sensible*, de l'*homme éternel* qui produit l'*homme du temps*, de ce que Platon appelait l'*homme en soi* ou l'*idée de l'homme*. C'est pourquoi il faut toujours en revenir à ce résultat étrange que, si nous sommes libres, c'est dans le monde non conscient, c'est d'une liberté inconsciente, qui peut bien se concevoir, mais sans s'apercevoir ni se saisir en sa réalité.

Dans sa *Critique du jugement*, Kant semble avoir voulu donner à la liberté une certitude plus positive et plus concrète ; car, s'il ne la range pas parmi les choses de conscience, il la range du moins, non plus parmi les pures idées, mais parmi les *choses de fait*. Pour comprendre l'importance de cette assertion, il faut bien se rappeler la doctrine de Kant sur les diverses classes d'objets *connaissables* (*res cognoscibiles*). Kant entend par là les objets de connaissance possible pour nous. Il les oppose aux pures *idées* de la raison, qui ne sont pas des objets de connaissance déterminée, des *choses* proprement dites, mais seulement des *idées*. « Les objets des pures idées de la raison, dit-il (tels que l'idée de Dieu et l'idée de l'immortalité), ne sont pas des objets de connaissance, car il n'y a pas d'expérience qui puisse en fournir l'*exhibition* pour la connaissance théorique [1]. » Quant aux objets de connaissance possible et déterminée, ils se divisent en trois classes. La première comprend les choses d'opinion [2]. La seconde classe de choses connaissables comprend les choses de fait (*res facti*) ou objets de savoir proprement dit (*scibilia*). Ce sont toutes les choses « dont la réalité objective peut être prouvée soit par la raison pure, soit par l'expérience, et, dans le premier cas, au moyen de données théoriques ou pratiques, mais, *dans tous les cas*, au moyen d'une *intuition* correspondante. » Ainsi les propriétés mathématiques des grandeurs, qu'étudie la géométrie, sont des choses de fait et des objets de savoir, parce qu'on peut les prouver au moyen de la raison pure et à l'aide d'une « exhibition *à priori* ». Les événements de l'histoire sont des choses de fait et des objets de savoir, parce qu'ils peuvent être ramenés par des preuves à l'expérience d'autrui, qui est un moyen évident de savoir. — Quant à la troisième classe de choses qui peuvent être l'objet

1. *Crit. du jugement*, trad. Barni, II, p. 199.

2. Ces choses sont toujours des objets d'*expérience* au moins *possible*, mais dont nous ne pouvons constater la *réalité*, comme l'existence d'habitants dans les planètes, l'existence d'un fluide élastique appelé l'éther, etc. ; nous pourrions les constater empiriquement si nous avions des sens assez subtils ou des moyens de transport dans l'espace assez puissants.

d'un mode de connaissance déterminée, ce sont les choses de *foi* [1].

Cette classification une fois établie, dans quelle classe placerons-nous la liberté? — On s'attendrait, d'après ce qui précède, à ce qu'elle fût objet de foi morale, car aucune *intuition* ne lui *correspond*, et elle ne peut être *prouvée* ni *vérifiée* par la raison spéculative. — Kant la place cependant parmi les choses de fait et objets de savoir. Ce qu'il y a de remarquable, dit-il, « c'est que, parmi les *choses de fait* (*Thatsachen*), se trouve aussi une *idée de la raison*, à laquelle aucune exhibition ne peut correspondre dans l'intuition et dont par conséquent la *possibilité* ne peut être prouvée par aucune preuve *théorique;* c'est l'idée de la liberté, dont la *réalité*, comme réalité d'une espèce particulière de causalité dont le concept serait *transcendant* au point de vue *théorique*, a sa *preuve* dans les lois *pratiques* de la raison pure et, *conformément à ces lois*, *dans des actions réelles*, par conséquent dans l'EXPÉRIENCE. C'est de toutes les idées de la raison la seule dont l'objet soit une chose de fait et doive être rangé parmi les *scibilia* [2]. » Comme on le voit, Kant fait ici, en faveur de la liberté, une exception inattendue à la règle précédemment posée qui veut qu'une chose de fait, qu'un objet de savoir, ait « une intuition correspondante ». Malgré l'absence d'intuition, il croit pouvoir prouver la liberté comme chose de fait : 1° par l'*expérience*, champ où doit s'exercer la raison pure pratique et où nous trouvons des actions réelles conformes aux lois pratiques de la raison, supposant en conséquence la liberté; 2° par les *lois* mêmes de la raison pratique dont nous avons conscience et qui, selon lui, étant absolument certaines, communiquent leur certitude à leur condition immédiate, la liberté.

Or, en ce qui concerne la première preuve, elle offre beaucoup d'ambiguïté. Prise au pied de la lettre, elle serait en contradiction avec ce que Kant nous a dit dans la *Métaphysique des mœurs;* là, il soutenait qu'on ne peut savoir par l'expérience s'il y a eu *une seule action réelle* conforme aux lois morales de la raison, c'est-à-dire dé-

1. Il faut entendre par là seulement les choses de foi morale, c'est-à-dire des idées dont la réalité est invérifiable pour la raison spéculative, mais postulée par la loi morale. Tel est le *souverain bien*, avec les conditions de sa possibilité, l'immortalité et Dieu. Ces choses, qui ne peuvent être objets de connaissance théorique, deviennent des objets de connaissance purement pratique et morale, sous la forme d'objets de foi.

2. Plus loin (page 213), Kant dit encore que tout *savoir* et toute *foi* doivent reposer sur une *chose de fait*, et que « toutes les choses de fait se rattachent ou bien au concept de la nature... ou bien au concept de la liberté, qui prouve suffisamment sa réalité par la *causalité* de la raison relativement à certains effets que cette faculté rend possibles *dans le monde sensible*, et qu'elle *postule* d'une manière irréfragable dans la loi morale. »

sintéressée et conséquemment libre[1] ; car, de ce que nous n'apercevons dans une action aucun mobile d'intérêt sensible, il ne résulte pas qu'il n'y en ait point de caché, qui enlève à l'action son caractère de moralité pure et de liberté pure. Le prétendu *fait* d'expérience qui communiquerait à la liberté même le caractère d'une « chose de fait » n'est donc qu'une *apparence* de moralité, de désintéressement, de liberté, sous laquelle réside un fond qui nous échappe toujours.

En réalité, la seule preuve que Kant peut invoquer pour ériger la liberté en chose de fait, c'est qu'il considère la loi morale elle-même comme une chose certaine par soi. Nous avons « conscience de la loi morale » ; or la loi morale nous commande d'agir comme si nous étions indépendants de toutes les conditions sensibles, comme si nous étions libres ; donc la *conscience* de la loi conduit à la *conception* de la liberté, puis à la certitude de la liberté. « Personne, dit Kant, ne se serait jamais avisé d'introduire la liberté dans la science, si la loi morale, et avec elle la raison pratique, n'était intervenue et ne nous avait imposé ce concept [2]. »

On pourrait répondre à Kant, s'il ne s'agissait ici que du libre arbitre ordinaire : — Il n'y a pas besoin de la loi morale pour nous amener à cette idée ; la seule considération de l'intérêt et du bonheur y suffirait, car, en présence de la douleur ou de la mort, quel est l'être *intelligent* qui ne concevrait pas la *possibilité* d'y échapper et ne tenterait l'essai de ce pouvoir ? — Mais l'objection n'atteindrait pas Kant, qui entend ici par liberté l'affranchissement de tout intérêt sensible. « Si quelqu'un, dit-il, recevait d'un prince, sous peine de mort, l'ordre de porter un faux témoignage contre un honnête homme, regarderait-il comme possible de vaincre en pareil cas son amour pour la vie, si grand qu'il pût être ? S'il le *ferait* ou non, c'est ce qu'il n'osera peut-être pas décider ; mais que cela lui soit *possible*, c'est ce dont il conviendra sans hésiter. Il juge donc qu'il *peut* faire quelque chose, parce qu'il a la conscience de le *devoir*, et il reconnaît ainsi en lui-même la liberté, qui, sans la loi morale, lui serait demeurée toujours inconnue [3]. » Il ne s'agit donc que d'une liberté toute morale, qui est le pouvoir d'accomplir le devoir. Dès lors, selon Kant, si j'ai conscience du devoir, j'aurai la certitude du pouvoir. Reste à examiner s'il ne faut pas au contraire avoir conscience du pouvoir pour avoir vraiment conscience du devoir.

Kant confesse lui-même le cercle vicieux au moins apparent qui lui a été tant de fois reproché. « Il y a ici, dit-il, il faut l'avouer fran-

1. Édit. Rosenkranz, p. 28, 29, 30, 50.
2. *R. pr.*, p. 173, trad. Barni.
3. *R. pr.*, p. 174.

chement, une espèce de cercle d'où il semble qu'il soit impossible de sortir [1]. » Il croit cependant en sortir par une double distinction : 1° celle des deux mondes, *intelligible* et *sensible;* 2° celle de l'*ordo essendi* et de l'*ordo cognoscendi*.

En premier lieu, dit-il, ce n'est pas sous le même rapport que nous nous considérons quand nous parlons de devoir et de pouvoir. « En nous concevant *libres*, nous nous transportons dans le monde *intelligible*, où nous reconnaissons l'autonomie de la volonté, avec sa conséquence, la moralité ; mais, en nous concevant soumis au *devoir*, nous nous considérons comme appartenant au monde *sensible* et en même temps au monde *intelligible* [2]. » En d'autres termes, le devoir enveloppe à la fois l'idée du sensible et celle de l'intelligible, et nous en extrayons cette dernière sous la forme de la liberté. — Mais, répondrons-nous, pour qu'on puisse l'en extraire, il faut qu'elle y soit déjà, et c'est précisément en cela qu'il y a danger de cercle vicieux. Le devoir est un tout composé de deux idées également essentielles et inséparables : *pouvoir* de faire, et *loi* commandant de faire. Pour que le tout soit certain, « apodictiquement certain », comme dit Kant, il faut que les deux parties soient certaines ; or le commandement de la loi ne sera pas certain pour moi si je n'ai pas conscience de pouvoir ce qui m'est commandé. Tu *dois* enveloppe donc tu *peux* et n'a pas de sens si l'on n'y présuppose cette idée. Le devoir est la *nécessité* de vouloir ce qu'il m'est *possible* de vouloir. Ce n'est pas la nécessité de vouloir, sans rien de plus, car alors la volonté serait nécessitée et la chose n'aurait plus rien de contingent ; il faut donc ajouter : « ce qu'il m'est *possible* de vouloir », pour poser à la fois la possibilité réelle de la chose et le caractère simplement *moral* de sa nécessité. En un mot, *devoir faire*, c'est être obligé de faire ce qu'on *peut* faire, et seulement ce qu'on peut faire. L'homme dont parlait Kant tout à l'heure, par exemple, ne s'attribuera personnellement et pratiquement le devoir strict de mourir pour la vérité qu'autant qu'il s'attribuera le pouvoir de mourir ou de vouloir mourir, et ce pouvoir n'est nullement évident. « Que cela lui soit possible, dit Kant, c'est ce dont il conviendra *sans hésiter;* » oui, tant qu'il s'attribuera le libre arbitre vulgaire ; mais quand vous lui aurez expliqué le déterminisme qui enchaîne ses actes à l'univers, et qui le rend aussi impuissant à vouloir mourir qu'à mourir si l'univers ne comprend pas sa volition ou sa mort dans l'inflexible réseau des événements, il *hésitera* à reconnaître et son pouvoir et son devoir.

1. *Mét. des mœurs*, p. 104.
2. *Ibid.*, p. 109.

De deux choses l'une, pourrait-on dire à Kant : ou bien il y a une réelle distinction, comme vous avez paru l'admettre tout à l'heure, entre la sphère du devoir (à la fois intelligible et sensible) et celle du pouvoir (purement intelligible), ou au contraire il n'y en a pas. S'il y en a une, la sphère du devoir sera double et exprimera un rapport de conformité nécessaire entre le sensible et l'intelligible, tandis que la liberté exprimera seulement un pouvoir de l'ordre intelligible ; mais en ce cas, je dis que la liberté ne servira à rien : l'intelligible *doit* agir sur le sensible et dans le monde sensible, voilà le devoir ; l'intelligible *peut* exister dans le monde intelligible, voilà la liberté intelligible, et cette liberté est ici évidemment insuffisante ; pour avoir une liberté conforme au devoir, il faudrait avoir une liberté de l'ordre intelligible pouvant agir sur l'ordre sensible, conséquemment un pouvoir appartenant comme le devoir aux deux mondes. Admettez-vous donc cette seconde alternative? Alors le cercle vicieux reparaît, le devoir et le pouvoir sont pris sous les mêmes rapports et le premier n'existe qu'à la condition que le second soit préalablement ou simultanément posé.

Au fait, dans l'exemple cité par Kant, il s'agit d'une liberté capable de me faire *mourir*, de suspendre tout le cours de ma vie et de mes actions au profit d'un devoir ; est-ce là une liberté purement intelligible? Non ; c'est une liberté s'exerçant en plein sur le monde sensible. Or, selon Kant, je ne puis saisir en moi avec certitude un tel *pouvoir ;* donc je ne puis davantage être certain de mon prétendu *devoir*, et les deux principes s'écroulent à la fois faute de base solide.

La seconde distinction que Kant et ses partisans invoquent pour sortir du cercle vicieux est celle de l'ordre des existences et de l'ordre des connaissances. Dans le premier ordre, la liberté précède le devoir ou lui est au fond identique ; dans le second, le devoir précède la liberté. — Mais cette distinction ne résout pas la difficulté. En effet, nous ne pouvons pas nous transporter objectivement dans l'ordre absolu des existences et tout se passe pour nous dans l'ordre des connaissances ; or c'est la connaissance ou, si l'on veut, la conscience de notre devoir, comme étant bien le nôtre et non un devoir en l'air, qui présuppose la connaissance ou la conscience de notre liberté. *Mon devoir* demeure problématique, comme nous l'avons déjà objecté aux criticistes, tant que *ma liberté* elle-même est conçue comme problématique [1].

Kant, par une dernière ressource de dialectique, semble admettre qu'une apparence de liberté est ici suffisante pour fonder une réalité de devoir. Nous avons tout au moins, dit-il, une liberté apparente, une idée invincible de notre liberté qui est la condition pra-

1. Voyez la Revue du 1er janvier.

tique de toute action : cela suffit. « Ne voulant pas, dit-il, m'engager à *prouver* la liberté au point de vue théorique, je me borne à l'admettre comme une *idée* que les êtres raisonnables donnent pour fondement à toutes leurs actions. Quand même l'existence de la liberté ne serait pas théoriquement démontrée, les mêmes lois qui obligeraient un être *réellement* libre obligent également celui qui ne peut agir qu'en *supposant* sa propre liberté [1]. » Kant aurait dû dire, pour plus d'exactitude, que ces lois *paraîtraient* obliger celui qui ne peut agir qu'en se *paraissant* libre à lui-même. Ceci posé, nous concédons que l'apparence de la liberté suffirait à produire dans la pratique une apparence d'obligation si ces deux apparences étaient invincibles; mais c'est ce qui n'a pas lieu, grâce aux philosophes et à Kant lui-même. La philosophie, et surtout celle de Kant, nous apprend précisément à distinguer l'apparence de la réalité, à reconnaître que le déterminisme seul est intelligible et scientifique, que la liberté est conséquemment un « problème ». Dès lors, quoi qu'en dise Kant, on peut fort bien agir sans *supposer* sa propre liberté et même en supposant le déterminisme universel. Le « fardeau » qui, selon Kant, « ne pèse que sur la théorie », pèse donc aussi tout entier, et plus lourdement encore, sur la pratique.

Pour le diminuer, sinon pour le supprimer, il faudrait montrer l'influence libératrice qu'exerce l'idée même de liberté par la force qui appartient à toute idée; il faudrait ainsi introduire l'idée comme un moyen terme entre le monde intelligible et les phénomènes sensibles. Il faudrait enfin trouver une conception de la moralité qui fût en harmonie avec cette idée et qui ne fût pas dogmatique lorsque l'idée même de liberté est problématique. Au lieu de cela, Kant semble avoir accusé de plus en plus son dogmatisme moral, puisque, dans la *Critique du jugement*, il s'est efforcé de trouver à la liberté une certitude positive, une certitude de fait.

En somme, le sujet de la moralité, comme son objet, se perd dans un monde inaccessible. De ce domaine transcendant il faut pourtant redescendre vers le monde réel pour fonder une vraie morale; nous chercherons si Kant y est parvenu ; nous examinerons s'il est plus à l'abri des objections lorsqu'il considère la relation concrète de l'objet moral au sujet moral dans la loi du *devoir*, et s'il a réussi à prouver la possibilité, la réalité, l'objectivité de cette loi.

1. *Mét. des mœurs*, p. 101, note.

(*A suivre.*) ALFRED FOUILLÉE.

LE DERNIER LIVRE

DE

G. H. LEWES [1]

FIN

III

Le troisième problème (le second du volume) porte pour titre : *La sphère de la sensibilité ou la logique du sentir.* Quelques mots de la préface ont prévenu le lecteur que l'ordre des chapitres est en partie conjectural. Il voudra donc bien excuser un certain décousu dans l'exposition des idées.

Penser et sentir sont des modes de la sensibilité. La coordination des sensations et des mouvements se fait par le même procédé que la combinaison logique des idées avec les mouvements ou des idées avec les idées. Les termes de logique et de mouvement reçoivent ainsi une extension qui présentera d'immenses avantages.

Quand on parle de la logique des événements ou de la logique d'un fou, on entend par là que l'antécédent entraîne nécessairement le conséquent. Logique de la sensibilité ne signifie pas autre chose. En vertu de sa constitution, l'organisme réagit d'une certaine manière, et sa constitution est le produit des expériences antérieures. Croire à l'immortalité de l'âme; croire, sur la foi d'autrui, au goût agréable d'un fruit dont on n'a jamais mangé, croire à la solidité en voyant une surface colorée, sont des opérations au fond identiques et exprimant l'intégration de jugements, de perceptions, de sensations passées. De même qu'il y a une logique des signes, embrassant la conception, le sentiment, la raison, ainsi que leurs produits, intellect, conscience et volonté, de même il y a une logique du sentir, qui comprend sensation, perception, appétit et émotion, déterminant à leur tour volition, instinct, conduite intelligente. Entre celle-ci et

1. Voir le précédent numéro de la *Revue*.

celle-là, en connexion avec toutes deux, se place la logique des images.

Les jugements sont ou intuitifs ou critiques, suivant que l'on a ou que l'on n'a pas conscience des prémisses. Le jugement $2 + 2 = 4$ peut être intuitif, de même que pour un chimiste peut l'être cet autre : Le sucre est un carbohydrate. Un reptile reconnaît sa nourriture ; un chien la devinera à l'aspect du panier qui la contient ordinairement ; un enfant pensera à une friandise quand on lui en dira le nom ou qu'on lui en remettra le prix en main. Voilà des exemples gradués de logique intuitive. Inutile de dire que la logique animale n'est *jamais* critique, qu'elle est *toujours* intuitive (p. 228). Je dois m'arrêter sur cette dernière assertion. Elle se reproduira dans la suite. Je ne la crois pas exacte. D'abord, au point de vue de l'évolution, je ne m'explique pas facilement le passage de la logique intuitive à la logique critique, si celle-ci n'est au moins en germe dans celle-là. A quel moment la critique se développe-t-elle chez l'homme, puisque l'enfant est assimilable à l'animal, et que l'ancêtre de l'homme est un primate anthropomorphe ?

Mais il y a plus. L'observation attentive des animaux, et principalement des animaux supérieurs, dénote chez eux des opérations mentales très compliquées, accompagnées de suspension de jugement, de délibération, du sentiment de la contradiction, d'anticipation logique ou morale.

J'ai possédé un barbet extrêmement intelligent qui m'a fourni nombre de faits des plus curieux. J'en citerai trois seulement. Le premier est déjà connu, ayant été observé aussi par M. Romanes sur son propre chien, et cet auteur en ayant fait paraître la relation, entre autres, dans la *Revue scientifique*. Je faisais danser une bulle de savon sur un tapis. J'ordonne à Mouston — c'était le nom de mon chien — de me l'apporter. Il se précipite, met la patte dessus. — Rien ! Mouston me regarde ébahi et parcourt des yeux toute la chambre. Je souffle, loin de ses regards, une seconde bulle, qui se met à rebondir. Mouston croit naturellement avoir affaire à la première, il se précipite de nouveau. Nouvelle disparition. Le chien, stupéfié, fouille partout, pénètre fièvreusement sous tous les meubles, montrant manifestement le trouble de son esprit. Pendant qu'il est dans l'impossibilité de me voir, je projette une troisième bulle sur le tapis. L'animal, l'apercevant, s'avance vers elle cette fois à pas comptés. Mais, ô terreur ! au moment où il croit la saisir, elle s'évanouit sans laisser de trace. A ce moment, il devint pour ainsi dire fou. Il parcourut avec rage l'appartement, jetant vers moi, à maintes reprises, de longs regards interrogateurs ; il aboyait, bondissait. A la quatrième bulle, sa fureur

ne connut plus de bornes ; mais il ne chercha pas à la saisir ; il se contenta d'aboyer contre elle avec tous les accents de la colère, jusqu'à ce qu'elle s'éclipsât à son tour. J'aurais voulu recommencer le jeu, et je l'ai tenté ; mais, à mon grand regret, je dus m'en abstenir, parce que l'état dans lequel je mettais mon chien était vraiment inquiétant. Dès que je prenais le vase contenant l'eau de savon, il n'écoutait plus ma voix. Cet état était évidemment dû chez lui à une contradiction mentale entre le fait et cet axiome d'expérience : Tout ce qui est coloré est tangible. L'inconnu se dressait devant lui avec ses mystères et ses menaces, l'inconnu, source de la peur et origine des superstitions. C'est ainsi que le successeur de Mouston, chien de garde croisé de chien de berger, aboie chaque fois qu'un certain store extérieur s'abaisse ou se lève sans qu'il voie la personne qui tire le cordon. Il se tait dans le cas contraire. Or qu'est-ce au fond que cet inconnu terrifiant ? C'est tout ce qui apparaît avec les caractères d'une puissance dont notre expérience n'a pas la mesure. Avec le temps, l'inconnu devient connu. Comment ? Par la faculté critique qui donne à chaque chose ses proportions. Toute connaissance, quelle qu'elle soit, implique donc l'usage de cette faculté.

Je passe au second fait. Quelqu'un me parlait d'un chien qu'il possédait et auquel il avait appris à jouer à cligne-musette. La chose me semblait assez extraordinaire, et j'en fis, séance tenante, l'essai avec mon barbet. En moins d'un quart d'heure, il fut parfaitement au courant du jeu. Le jeu consistait en ceci. Je cachais un mouchoir de poche ; il devait le trouver et me le rapporter. Pour dérouter son odorat, je promenais le mouchoir de place en place avant d'adopter une cachette. Pendant toutes ces manœuvres, le chien restait consciencieusement immobile le nez contre le mur, et réprimait sa curiosité jusqu'au moment où je disais : cherche ! Il prenait à ce jeu le plus vif intérêt, et c'est moi qui m'en lassai le premier.

Voici le troisième fait. J'avais pris l'habitude de donner à Mouston des os pendant le dîner. Il s'en allait les croquer dans la cour. Si cependant l'os était trop volumineux, je quittais ma chaise, descendais avec lui et le fendais d'un coup de hache sous ses yeux. Un jour, Mouston, qui avait accouru comme à l'ordinaire avec son os, revient un instant après, le tenant dans sa gueule, et se plante devant moi en remuant la queue. Je le renvoie ; il s'obstine à résister. Après plusieurs injonctions inutiles, je crois enfin comprendre ce qu'il me veut. Je me lève ; aussitôt l'animal se met à gambader devant moi d'un air tout joyeux. On a deviné ce qu'il voulait ; l'os était trop gros à son gré. Je ne puis m'empêcher, quand je me représente l'air que prenait mon chien en me tendant vainement son os, de

penser qu'en ce moment il portait sur mon intelligence un jugement bien défavorable.

Il faut, pour bien saisir la portée de ce fait, en noter les moindres circonstances. Certes Mouston devait savoir d'une manière explicite que l'os serait plus commode à manger s'il était fendu, et il savait aussi que moi seul j'avais le moyen de le fendre. Or, il me communiqua sa pensée de la seule manière qui fût en son pouvoir. Il me rapportait l'os, en me montrant qu'il n'était pas entamé et en me faisant signe de le reprendre. S'il avait refusé dès l'abord de l'emporter, je pourrais sans doute ne voir dans ses actes que des jugements intuitifs. Mais il l'avait accepté, avait essayé de le briser, et c'est à la suite d'efforts impuissants qu'il avait songé au remède. Entre la prise de l'os et le retour se sont intercalées plusieurs actions intermédiaires qui ont motivé sa conduite, et il a eu une connaissance anticipée, nette et précise de la chose qu'il désirait de moi.

Voici un exemple d'anticipation morale. Jusqu'à présent je n'ai vu la relation d'aucun fait d'une portée plus significative. Le héros est un petit chien croisé de chien-loup et d'épagneul. Il était à cet âge où commence pour son espèce le sérieux des devoirs de la vie sociale. Autorisé à élire domicile dans mon cabinet de travail, il s'y oubliait assez souvent. En tuteur inflexible, je lui remontrais chaque fois l'horreur de sa conduite, le transportais vivement dans la cour et le mettais debout dans un coin. Après une attente qui variait suivant l'importance du délit, je le faisais revenir. Cette éducation lui fit comprendre assez rapidement certains articles du code de la civilité... canine, au point que je pus croire qu'il s'était enfin corrigé de son penchant à l'oubli des convenances. O déception ! un jour, entrant dans ma chambre, je me trouve en face d'un nouveau méfait. Je cherche mon chien pour lui faire sentir toute l'indignité de sa rechute ; il n'est pas là. Je l'appelle ; il ne vient pas. Je descends à la cour... il y était, debout, dans le coin, les pattes de devant tombant piteusement sur sa poitrine, l'air contrit, honteux et repentant. Je fus désarmé.

Prenons maintenant un exemple chez les animaux inférieurs. Tout le monde connaît le grillon des champs, cet insecte brun, à corps ramassé, à tête volumineuse, et qui se creuse dans les talus exposés au soleil un trou au bord duquel il se tient à l'affût. Avec un peu de patience et d'adresse, il vous sera facile d'en saisir un. Si vous le replacez dans les environs de sa demeure, il s'y précipitera à reculons. Transportez-le au contraire un peu plus loin, il aura l'air tout dépaysé, et c'est à peine s'il cherchera à s'enfuir. Placez-le au bord d'un trou qui n'est pas le sien, il n'y entrera pas immédiatement à

reculons. Il en explorera l'entrée avec ses longues antennes, le cou tendu, une patte en avant, les autres prêtes à faire un mouvement de recul, si un danger se dressait devant lui. Il s'avance ainsi peu à peu, avec lenteur et circonspection. S'il s'aperçoit que le trou est habité, il se retire en toute hâte ; mais, s'il a ses apaisements à cet égard, il revient à l'extérieur, se retourne brusquement et pénètre vivement dans son nouveau logis. Je me demande vraiment en quoi la conduite de l'homme qui explore une caverne inconnue, diffère de celle de ce grillon et si l'on peut, avec Lewes, refuser à l'un la faculté délibérative et critique que l'on accorde à l'autre.

Je ne doute pas qu'en ceci l'expression a trahi la pensée de Lewes. Cependant, préoccupé probablement de faire de la logique critique l'accessoire obligé du langage, il reproduit à plusieurs reprises l'affirmation absolue contre laquelle je viens de m'élever. Certes, je ne crois pas que les théoriciens les plus hardis méconnaissent, dans leur for intérieur, la largeur du fossé qui sépare l'homme civilisé de l'animal. Mais il faut prendre garde de transformer ce fossé en un abîme infranchissable, si on veut expliquer par des lois naturelles l'apparition de l'homme sur la Terre. Ces quelques remarques suffisent pour justifier la correction que je voudrais faire à l'assertion de Lewes. Inutile d'ajouter, dirais-je, que la logique critique n'attein pas chez l'animal la puissance qu'elle a chez l'homme.

Il résulte de ce que je viens de dire que, pour moi, la logique critique a nécessairement précédé la logique intuitive, qui en est le résidu, la cristallisation. Il serait trop long de développer ici un point de cette importance. Je ferai remarquer seulement que Lewes, avec beaucoup de raison, assimile l'*hésitation* de l'animal au *doute* de l'homme de science. Or l'hésitation qui précède une résolution, bonne ou mauvaise en soi, n'est que l'exercice de la faculté critique ; et, à la première conjoncture semblable, elle sera nécessairement moindre.

Cette restriction faite, je dois dire que tout ce chapitre, où Lewes vise à distinguer la logique des sensations de la logique des signes, ne manque pas de netteté. Il refuse la pensée aux animaux, mais la pensée « entendue dans un certain sens ». Le chat qui guette sa proie agit comme le chasseur à l'affût. Ce poisson qui lance des gouttes d'eau après les insectes, fait comme l'enfant qui jette une pierre après un oiseau. Le chien distingue si l'on prend une canne pour le frapper ou pour aller en promenade ; seulement les animaux *sentent* ces choses et ne les *savent* pas, parce que le savoir est nécessairement inhérent à l'emploi des signes ou symboles.

Cette même restriction, je l'applique aussi au chapitre suivant intitulé : *Le triple procès*.

L'esprit, dit Lewes, est la somme de nos affections et de nos actions. Les formes du sentir, que nous appelons expérience, connaissance, théorie, sont des directions pour l'action et s'organisent dans ce but. La faim, par exemple, excite des mouvements qui arrivant à mettre l'animal en contact avec sa nourriture, lui procurent du soulagement. Voilà un commencement d'expérience. Peu à peu, ces expériences se groupent, et, en fin de compte, la vue de la nourriture lui dictera sa conduite. C'est en ce sens que l'on peut dire que l'animal connaît sa nourriture. Son action peut être *instinctive*, en vertu d'une disposition innée de structure ; *intuitive*, par disposition acquise ; *intelligente :* c'est le plus haut développement d'une semblable disposition acquise, permettant « la répétition cérébrale de l'acte et la prévision de sa fin et de ses moyens de production ». — Selon ma manière de voir, l'intelligence consciente est l'ébauche embryonnaire d'une faculté dont l'instinct constitue une forme plus élevée et dont l'automatisme est l'expression parfaite. « De fait, ajoutais-je ailleurs à cette définition [1], l'ouvrier qui doit continuellement réfléchir à la manière dont il se servira de son outil et au but de chacun de ses mouvements n'est-il pas au-dessous de celui qui, maître de sa main et de son art, exécute son ouvrage machinalement et peut, tout en travaillant, chanter, causer ou penser à son aise ? »

Je crois que telle était aussi l'opinion de Lewes, et qu'il n'y a entre nous qu'une différence de terminologie. Plus haut (p. 232), il dit même expressément que voir de l'instinct dans l'action du chat qui guette sa proie, et de la raison dans celle de l'homme qui se tient à l'affût, c'est se duper soi-même au moyen de mots. Mais, il faut le reconnaître, dans le passage que je critique, Lewes donne au mot *intelligence* une signification nouvelle et restreinte : ce serait la faculté de la répétition cérébrale et anticipative d'une action prévue ; en d'autres termes, la faculté de réfléchir d'avance à ce qu'on va faire. A certains égards, puisque cette faculté entre en exercice lorsque l'animal se trouve dans une situation qui ne lui est pas familière, elle est précieuse et est l'origine de progrès ultérieurs ; mais il n'en reste pas moins vrai que, à mesure que le même cas se renouvellera, elle ira s'oblitérant, se transformant insensiblement en habitude, puis en instinct, c'est-à-dire en sa propre négation.

Un exemple. L'escalier de la maison où s'est passée mon adolescence était en plein air dans une cour. Les épéires-diadèmes l'affec-

1. *Théorie générale de la sensibilité*, Bruxelles, 1876, Muquard, p. 96.

tionnaient et tissaient entre ses colonnes leurs toiles merveilleuses que les brouillards de l'automne venaient charger de perles étincelantes. Je passais des heures entières à les regarder établir leur piège, le raccommoder, le débarrasser des cadavres ou des corps étrangers qui le déformaient et le déparaient. Un jour, une idée de gamin traverse mon esprit : Si je les taquinais un peu pour voir? Je découpe et frange une bande de papier de deux à trois centimètres de long et la pose au milieu de la plus belle toile. La propriétaire se mit aussitôt en devoir de s'en débarrasser. Ce n'était pas chose facile. Elle commença par détacher chaque fil à l'un des bouts, avança ainsi peu à peu; mais, quand elle s'approche de l'autre bout, le papier bascule et s'enchevêtre de nouveau. C'était à recommencer. Après s'y être prise de bien des façons, elle finit cependant par trouver le moyen de le décoller entièrement, et, à l'aide de ses pattes de devant et de ses mandibules le tenant suspendu à quelques millimètres de distance de sa toile, elle le laissa tomber. Malheureusement, une brise le repoussa dans le filet. Nouveau travail, nouveau coup de vent, nouveau mécompte. Après deux ou trois tentatives infructueuses de ce genre, elle imagina enfin de descendre avec le papier jusqu'au point le plus bas de son édifice aérien, et seulement là de le lâcher dans le vide. La descente ne se fit pas sans accroc, mais le but fut atteint.

Je ne m'en tins pas là. Je répétai plusieurs jours de suite la même taquinerie. Mais à la longue, instruite par l'expérience, l'araignée ne recommençait plus les premiers et vains essais de son début. Elle recourait tout de suite au procédé qui lui réussissait, et, dès lors, ses manœuvres, désormais toujours les mêmes, cessèrent de me présenter rien d'imprévu ni d'amusant.

Comme je travaillais au présent article, l'idée me vint de reprendre mes observations, cette fois-ci dans un jardin, et j'ai pu les compléter. Par parenthèse, j'ai remarqué que la toile des épéires est assez rarement dans un plan absolument vertical, — ce qui s'explique tout naturellement par la position accidentée des points d'attache, — et que l'araignée se tient toujours vers la face qui regarde le sol, position qui a pour effet, entre autres, de tendre les fils.

J'ai en outre constaté des différences de caractères chez ces araignées. L'une se précipitera immédiatement sur l'objet et ne prendra point de repos qu'elle ne l'ait enlevé. C'est une vaillante. Telle autre, après en avoir reconnu la nature, viendra se replacer philosophiquement au centre de son filet. Celle-ci se sauve : c'est une poltronne ou une superstitieuse. Celle-là entre dans un véritable accès de rage; elle saisit le papier entre ses mandibules, l'arrache avec violence, fait d'énormes brèches dans sa toile, tombe et dégringole

avec lui. Il y en a qui manquent de persévérance et se rebutent aisément. Il y en a d'autres enfin qui ne se dérangent point : ce sont les malpropres et les paresseuses. On peut le voir encore à la manière dont elles entretiennent leur domaine. Mais toutes ont un procédé identique pour se débarrasser du poids qui les incommode. Elles trouent leur toile pour le tirer de leur côté, c'est-à-dire par dessous, et de là le laisser tomber. Celles dont la toile est verticale arrivent à le tenir écarté et l'abandonnent, comme je l'ai dit, à lui-même. S'il y retombe, j'en ai vu qui de chute en chute l'amenaient patiemment jusqu'en bas, d'autres qui renonçaient pour le moment à s'en défaire, d'autres encore qui démolissaient leur filet de fond en comble. Or, s'il était dans la nature des choses que des papiers frangés dussent souvent s'accrocher aux toiles des épéires, je ne doute pas qu'elles finiraient par user toutes du même procédé de nettoyage.

Les instincts sont le produit des circonstances. L'homme, cela se conçoit, a rarement l'occasion de voir des instincts naître sous ses yeux, se développer et devenir héréditaires. Cependant les pays nouvellement colonisés peuvent lui offrir cette observation. Voici ce que je lis, par exemple, dans la relation d'un voyage en Australie [1] : « ... Nous rencontrons un troupeau de bœufs..... et mon guide me raconte, au sujet de l'instinct de ces animaux dans le désert et dans les stations, des détails qui m'intéressent au plus haut point. Car ces instincts sont de nouvelle date... de plus, ils sont déjà héréditaires. Quand par exemple, dans une station, des troupeaux vont boire, il leur faut quelquefois faire cinq ou dix milles pour trouver de l'eau : c'est une longue course. Dans ce cas les vaches laissent leurs veaux derrière elles; mais elles les conduisent d'abord dans un enfoncement de terrain, ou les cachent groupés au milieu de quelques broussailles, les confiant à la garde d'une vieille vache qui ne leur permettra pas de s'écarter. Cette vache au premier bruit, donne l'alarme, et, selon le cas, fuit avec son petit troupeau ou se précipite tête baissée sur l'intrus. »

Je poursuis l'analyse du livre de Lewes.

L'anatomie distingue des nerfs sensitifs, des nerfs moteurs et une substance centrale. Dans une machine aussi, on peut considérer séparément l'expansion de la vapeur, sa pression contre le piston, et le mouvement de ce dernier. Mais, dans le fait, sensibilité et contractibilité sont inséparables, de même que, dans la machine, l'expansion est la pression, et celle-ci, le mouvement.

1. Par M. Charney. *Tour du monde*, 1er sem. 1880, p. 94.

L'organisme est composé d'unités formées chacune d'un nerf sensitif, d'un nerf moteur, d'une substance centrale.

Ces unités ne sont pas simplement agrégées ; elles sont intégrées, c'est-à-dire, forment à leur tour une unité plus haute. De sorte qu'aucune excitation ne peut avoir de résultat isolé. Tout l'organisme en est ébranlé. De là le triple procès : excitation, groupement, décharge.

Dans le premier procès se rangent naturellement le plaisir et la peine, régulateurs importants de l'action. Mais il ne faudrait pas perdre de vue que toute sensation n'en est pas nécessairement accompagnée ; sans quoi, on ne comprendrait pas les processus inconscients. L'excitation est suivie d'une décharge causant soit une vibration contractile, soit une contraction pleine. Entre ces deux processus vient se placer comme intermédiaire le groupement, c'est-à-dire la combinaison et la coordination. Il ne faut pas croire, en effet, d'après une anatomie imaginaire, que le nerf sensible transmette son excitation directement au nerf moteur. L'excitation trouble plus ou moins tout le système, et d'ailleurs, en dehors de l'organisme, les unités dont il a été question n'ont pas d'existence réelle. Chaque excitation est nécessairement accompagnée d'excitations revivifiées. Toute action du mécanisme sentant se décompose ainsi en une affection sensible, un groupement logique, une impulsion motrice. Cette division correspond en termes vulgaires aux sens, au cerveau, aux muscles. Lewes a proposé pour sa conception le nom de *spectre psychologique*. C'est une allusion au spectre fondamental, qui, dans l'hypothèse d'Young-Helmholtz, se composerait de rouge, de vert et de violet. Dans toute couleur naturelle se trouvent mélangées ces trois couleurs, mais en des proportions diverses ; tantôt l'une, tantôt l'autre est dominante. De même, dans nos états ou dans nos actes, il y a occultation ou prédominance tantôt de la sensibilité, tantôt du mouvement. Ainsi, dans la répétition cérébrale (pensée), le mouvement est masqué ; dans les actions réflexes ou automatiques, la sensation est complètement obscurcie.

Dans le chapitre suivant, intitulé *Les unités de sensibilité*, Lewes s'attache à démontrer que toute sensation se compose d'unités de sensations, et que sa qualité particulière dépend à la fois et du nombre de ces unités et de leur groupement. C'est ainsi que tous les corps de la nature se décomposent en atomes et les mouvements en oscillations (?). Par exemple, le son étant produit par les vibrations de l'air, bien qu'une vibration isolée ne donne pas une sensation, on doit admettre qu'elle correspond à une unité de sensation.

Les remarquables découvertes de Helmholtz sur la nature du

timbre ont certainement contribué à faire naître ou à fortifier dans l'esprit de Lewes sa théorie sur les unités de sensation dont le côté subjectif est beaucoup plus obscur que le côté objectif.

Ce qui suit est moins conjectural. Lewes, critiquant la définition de la sensation : la réaction d'un organe sensoriel, n'a pas de peine à démontrer que toute réaction sensorielle provient du sensorium, et, à ce titre, implique la révivescence du passé. Toute impression modifie d'une manière indélébile l'organisme, de sorte que l'impression suivante, fût-elle identique, appelle une réaction tant soit peu différente [1]. C'est ce que l'on peut établir principalement par l'analyse des sensations de couleur. Des expériences curieuses et saisissantes ont mis en évidence ce fait que la sensation du rouge, par exemple, peut être produite par n'importe quelle couleur; d'où il résulte que l'excitation de la rétine n'est qu'une provocation du sensorium qui juge de la nature de la cause extérieure d'après d'autres sensations connexes. Il est donc impossible de séparer le procès physiologique du procès psychologique, d'assigner à chacun ses limites respectives, et de déterminer, comme quelques-uns ont cru pouvoir le faire, où l'un finit et où l'autre commence. Nous le savons amplement au reste, ces deux procès suivent une marche parallèle, ou mieux, ils forment une série à double face. La qualité de la sensation est telle parce qu'elle est imaginée, et elle est imaginée parce que les conditions normales sont censées présentes. La sensation n'est donc pas un procès dans un organe, et le jugement un procès dans un autre organe.

Ce qui met hors de doute la réaction totale de l'organisme lors d'une excitation quelconque, c'est le fait des doubles sensations. Lewes, par exemple, ressent du froid aux jambes à la vue d'un objet horrible. Des sensations de couleur sont, chez certains individus, provoquées par des sensations de son, etc. Ces faits montrent que chaque sensation est accompagnée d'une escorte de sensations parfois apparentes, mais le plus souvent obscures.

Outre ces sortes de sensations concomitantes, il y a aussi à considérer les arrière-sensations, c'est-à-dire celles qui se produisent quand le contact de l'agent a cessé. L'exemple le plus connu des arrière-sensations est fourni par la persistance des impressions lumineuses. C'est par là qu'on s'explique comment on peut comprendre seulement après avoir entendu, etc. On sait aussi que cette persis-

1. Je rappelle à ce sujet que j'ai essayé d'expliquer ce fait par les théorèmes de Clausius sur la transformation des forces. Chaque transformation détruit sans retour une partie de la transformabilité disponible, c'est-à-dire que les forces passent incessamment de l'état transformable à l'état fixe (voir plus loin).

tance peut être accompagnée d'une alternance, c'est-à-dire de la succession plus ou moins souvent répétée de deux sensations presque toujours *contrastantes*, par exemple celles du clair et de l'obscur. Enfin cette persistance peut se manifester quelquefois après un intervalle de repos assez considérable. Elle produit alors une véritable hallucination. Parfois elle se manifeste à la suite d'un choc nerveux d'une nature différente. Une impression rétinienne peut reparaître par le frottement de l'œil, à la suite d'un éternument, d'un accès de toux. Quand l'arrière-sensation persistante acquiert un éclat égal à celui d'une sensation actuelle, elle n'est pas loin de pouvoir être taxée d'idée fixe, et elle confine à la folie. N'allons cependant pas oublier que, sans la persistance des sensations, il n'y aurait pas d'expérience possible, et que c'est grâce à elle que nous pouvons comparer et relier les impressions passées aux impressions présentes.

Ceci nous conduit à dire un mot de la double perception. La pensée précède l'action à la façon d'une suggestion venant d'autrui. Quand la pensée est vive, l'action est répétée. Mais dans certains états anormaux, cette suggestion est véritablement attribuée à une personne étrangère. Alors, par exemple, penser une phrase, c'est l'entendre prononcer par un autre. Pour Lewes, il y a là un simple fait d'hallucination, et il ne faut pas en chercher l'explication dans l'action séparée des deux hémisphères du cerveau. Il est dû à l'action du cerveau sur le ganglion sensoriel et de là sur la périphérie. C'est ainsi qu'un patient, à qui l'on disait de penser un nombre, le voyait écrit quelque part ou l'entendait murmurer à son oreille.

Adoptant l'opinion formulée déjà depuis longtemps par Glisson et Leibnitz, Lewes pense qu'un élément moteur est nécessairement associé à toute sensation. Stimulation et décharge sont les deux termes inséparables du procès nerveux. L'un d'eux peut dominer; mais l'autre n'est jamais annihilé, bien qu'il nous semble que dans l'acte de voir ou d'entendre, par exemple, il n'y a pas de contraction musculaire, et bien que, quand nous nous remuons, nous ne fassions pas attention à la sensibilité cutanée mise en jeu. La sensibilité musculaire est due en partie à l'impression faite sur la peau et les nerfs sensitifs par la contraction des muscles, en partie à l'excitation du centre provoquée par le nerf moteur [1]. Remarquons ici que, si le mouvement musculaire n'était pas senti, il n'y aurait pas d'expérience ni de coordination de mouvements possibles. Il peut y avoir trouble

1. M. James nie ce dernier point. *The feeling of effort*, Boston, 1880, traduit dans la *Critique philosophique* (1880).

dans cette coordination, par suite de l'anesthésie de telle ou telle partie. On cesse de pouvoir se diriger quand on a les yeux bandés. Le désordre peut être dû aussi à ce que l'excitation met trop violemment en branle des muscles antagonistes, en vertu de son irradiation trop facile d'un groupe de cellules à un autre. La dépendance mutuelle des divers appareils musculaires se montre clairement dans quantité de phénomènes : l'éternument, la toux, le bégaiement, la contraction de la face quand on soulève un poids très lourd, etc.

Les sensations, fruits des contractions musculaires, se combinent, elles aussi, graduellement, et se condensent en perceptions et intuitions. Les mouvements se localisent et nous fournissent ainsi des perceptions motrices, c'est-à-dire que nous inférons que tel mouvement sera accompagné ou suivi de telle sensation. C'est ainsi que nous acquérons l'expérience des mouvements à faire pour un but déterminé. C'est ainsi que nous apprenons à prononcer les mots. La coordination peut être poussée très loin : les doigts du pianiste évoluent automatiquement sur le clavier à la seule inspection des notes. Il ne sait pas quels muscles il fait mouvoir pour exécuter son jeu ; il n'a pas connaissance des moyens, mais il connaît le but, à savoir l'audition d'un certain air.

C'est en ce sens seulement qu'on peut dire que nous *voulons* ce que nous sommes en état de *faire*. Des perceptions motrices, nous abstrayons certaines conceptions générales, telles que celles d'action, de dessein, de plan, de cause, etc., et la chose se fait d'une manière si insensible et si inévitable, que nous tenons ces conceptions pour innées tout comme nos intuitions de l'espace et du temps. Les images motrices, issues des sensations, engendrent des hallucinations motrices, si elles ont une intensité égale à celle des sensations. Ces hallucinations proviennent évidemment du centre, puisqu'elles subsistent même après l'amputation des membres qui en sont le siège apparent. Bref, tous les phénomènes reconnaissables dans la sphère des sensations se retrouvent dans celle des mouvements.

On soutiendra, avec une apparence de raison, que les idées diffèrent des images, par l'absence de l'élément moteur. Où est, par exemple, cet élément dans l'idée de l'infini? Mais d'abord il n'y a pas d'idéation sans sensation. De plus, les idées ne sont au fond que des mots non prononcés [1]. Aussi peut-on, à certains égards, dire du langage que c'est un sens. Le nom est un signe au même titre que la

1. Il serait plus exact de dire : faiblement prononcés. Voir *Le sommeil et les rêves*, avril 1880, p. 423. Voir aussi le récent ouvrage de M. Stricker : *Studien über die Sprachvorstellungen*, Vienne, 1880.

sensation et me rappelle l'image et toute une série d'images. Il agit d'une manière centripète ou centrifuge, suivant que nous écoutons ou que nous parlons; enfin les sons et les mots se ravivent dans la mémoire, comme les autres sensations et mouvements.

Chaque espèce de sensation a sa marque caractéristique. C'est même pour cette raison qu'on peut parler d'espèces de sensations. Parmi ces marques, l'une des plus significatives est la localisation. La localisation est non primitive, mais acquise. L'observation de l'enfant ne doit laisser aucun doute à cet égard; et, s'il subsistait des doutes, les expériences de Volkmann suffiraient pour les lever. Ce savant a montré que l'exercice développait rapidement et considérablement la faculté localisatrice. Sur la peau d'un bras non exercé, les deux pointes d'un compas, distantes de plus d'un centimètre, pourront d'abord ne fournir qu'une sensation unique. Mais cette sensation ne tardera pas à devenir double, et, pour reproduire la même illusion, il faudra rapprocher les pointes. Remarque à noter : le bras qui n'aura pas été soumis à l'expérience acquerra, à peu de chose près, le même degré de subtilité que l'autre. De tous nos organes, c'est l'œil qui a la faculté de localisation la plus puissante. Un attouchement non senti le devient dès qu'il est vu. C'est parce que nous ne voyons pas nos organes internes que nous ne pouvons localiser leurs affections. C'est le cas pour les désirs et les émotions que nous détachons comme subjectifs du monde objectif.

A cette occasion, Lewes dit quelques mots de la loi de Fechner. Ce sujet peut être suffisamment connu des lecteurs de cette *Revue*, où il en a été question plusieurs fois. Je passe.

Le chapitre qui suit est particulièrement intéressant. Lewes se demande s'il y a des organes de la sensation, de la pensée, de la volition, comme il y en a de la vue, de l'ouïe, etc. Non, répond-il, il n'y a que des combinaisons de procès organiques. Pourquoi diviser le système nerveux et assigner au cerveau une place à part, comme siège de la pensée et de la volition? Le cerveau est une partie déterminée d'un tout continu. Il a des fonctions spéciales, mais non des propriétés spéciales. La main a d'autres offices que les pieds, mais elle a les mêmes propriétés que les pieds. La centralisation est dans le système nerveux tout entier, dont les ajustements sont dirigés et combinés par le système musculaire. La réaction de la partie n'est possible que par la réaction du tout. La sensation n'est qu'un mode particulier du sentir. Les sensations internes ont la même signification psychique que les sensations externes, c'est-à-dire obtenues par l'intermédiaire des organes des sens. La muqueuse nasale ou buccale est dite un appareil sensoriel, parce qu'elle répond à

certaines stimulations d'une certaine manière. En quoi diffère à cet égard la muqueuse intestinale? La seule différence, c'est que les sensations de l'odorat ou du goût sont attribuées à des causes objectives.

Lewes réserve le nom de *systémiques* aux sensations autres que celles des cinq sens. Chez les animaux inférieurs, dit-il, les sensations systémiques doivent jouer le plus grand rôle. Ils sont poussés à agir par une stimulation interne, provoquée peut-être par une impression de contact. Ce n'est qu'à la longue qu'apparaissent les sens différenciés, et ceux-ci, quelle que soit leur importance subséquente, n'annulent ni ne déplacent la sensibilité systémique. Quant à l'origine du plaisir et de la peiue, Lewes la considère comme mystérieuse, d'autant plus mystérieuse que bien des affections sensibles n'ont pas ces qualités.

Je souscris avec empressement à toutes les assertions précédentes, sauf à cette dernière. Certes, en fait, nous pouvons être affectés de bien des manières sans sortir de l'indifférence, de même que nous exécutons spontanément maints mouvements qui paraissent n'être ni agréables ni désagréables. Mais il en est du plaisir et de la peine comme de toutes les sensations et de tous les sentiments. Ils peuvent être tellement faibles qu'on ne les remarque pas. Et cette atténuation pourra être due à l'habitude, soit acquise, soit héréditaire, aussi bien qu'à un état particulier et momentané de l'organisme. Est-il rien de plus agréable que de boire un verre d'eau fraîche et pure quand on est dévoré par la soif? D'un autre côté, n'était-ce pas une torture inventée par l'horrible imagination des inquisiteurs que de gorger d'eau un hérétique? Entre ces deux extrêmes, il y a place pour l'indifférence, sans doute. Mais, comme dans toutes les quantités continues qui changent de signe, ce zéro est un instant de passage, qu'on peut à peine considérer comme une réalité. Ce n'est qu'en théorie qu'on peut asseoir une pyramide sur son sommet. Je pense donc qu'en soi et à l'origine surtout, toute sensation et tout mouvement sont agréables ou désagréables.

Qu'on me permette un exemple un peu grossier, mais saisissable. L'accumulation de l'urine dans la vessie devient à la longue pénible, et l'évacuation est accompagnée d'un vif sentiment de soulagement et de plaisir. Eh bien, il me semble que la sécrétion de l'urine par les reins est, dans son genre, un phénomène analogue à l'évacuation, et qu'à l'origine tout au moins elle était précédée d'une sensation de peine et suivie d'une sensation de plaisir. Ce sentiment, nous ne l'éprouvons plus, mais l'explication du fait ne sera pas difficile à donner. L'animal, sous sa forme la plus simple, la plus rudimentaire

qu'on puisse imaginer, est sollicité à agir par un besoin, qui en soi est un sentiment de peine, et le plaisir résulte de la satisfaction de ce besoin. Si parfois le besoin se montre comme quelque chose d'agréable, c'est qu'il est accompagné de l'idée du plaisir dont il sera le point de départ. La recherche de cette satisfaction est voulue, et elle peut être entourée de difficultés. Quand elle est facile, le besoin, n'ayant pas eu le temps de devenir pressant, n'est l'occasion d'aucune jouissance. C'est ainsi que nous respirons machinalement, sans remarquer que nous passons sans cesse du malaise à l'aise. Mais, que notre respiration soit pour un instant entravée, son rétablissement nous fait épanouir de contentement.

Ceci m'amène à dire deux mots d'un sujet qui n'a pas encore, que je sache, été traité sérieusement. Qu'est-ce qui l'emporte dans le monde, la somme du plaisir ou celle de la douleur? La question générale peut se spécialiser. Dans le cours entier de sa vie, l'individu a-t-il plus de joie ou plus de souffrance? Un auteur a dit : Mettez en regard le plaisir qu'éprouve un animal à dévorer une proie vivante et les douleurs que celle-ci endure, et vous aurez la réponse à la question. C'est là une boutade plutôt qu'une réponse. L'animal qui est dévoré l'est pour la première et dernière fois. Celui qui le mange, non plus que celui qui est mangé, n'en est certainement point à son premier repas. Si l'on veut établir une balance, il faut mettre dans un des bassins tous les repas antérieurs de la victime, et dans l'autre les souffrances de son horrible mort. Le compte, sans être facile à faire, en sera plus juste. Mais laissons ce paradoxe pessimiste et attachons-nous à la réalité.

Un jour, l'hiver dernier, je me promenais dans nos montagnes couvertes d'une neige épaisse et compacte. Une bande joyeuse de gamins, le nez et les oreilles rougis par le froid, avaient pris possession d'un versant rapide et régulier et en avaient fait le théâtre de leurs jeux. Ils étaient munis de traîneaux, et leur divertissement consistait à se laisser glisser de haut en bas avec une vitesse de plus en plus vertigineuse. Quels cris de joie au moment où se livrant à la pente de la colline, ils se sentaient entraînés comme dans le vide! Arrivés au terme de leur course folle, ils avaient à gravir la rampe de nouveau en remorquant leurs traîneaux. Il leur fallait pour cela près d'une demi-heure de pénible ascension, et le plaisir durait à peine quelques minutes! Cependant il n'était pas nécessaire de les interroger, ils avaient du plaisir. Les ennuis de la montée n'étaient rien au regard de la volupté de la descente.

Telle est l'image de la vie. Le besoin s'accroît lentement et insensiblement; la satisfaction est une chute rapide et profonde qui met

en branle tout l'organisme. L'appétit, la soif, le désir, la fatigue grandissent par petites quantités successives; nous ne sommes pas d'abord avertis du changement qui se fait en nous, parce que nous nous y habituons, au fur et à mesure qu'il se fait; le ressort se tend peu à peu à notre insu; puis tout à coup on sent la tension, on s'aperçoit qu'on est éloigné notablement de l'état normal, on veut y revenir, et c'est brusquement que l'on y revient. C'est la rapidité même qui engendre le plaisir; c'est la lenteur de la formation du besoin qui évite la peine. Si M. Edgeworth, qui a su, avec un tact si délicat, mettre sa science mathématique au service de ses études sur le plaisir, tournait ses méditations de ce côté, je ne doute pas qu'il ne trouvât la formule abstraite de l'accroissement et de la satisfaction du besoin. Ce n'est pas le lieu de m'étendre longuement sur ce sujet éminemment digne des réflexions des philosophes. Mais je me suis souvent demandé si la mort n'est pas, elle aussi, une jouissance suprême, d'autant plus vive que les souffrances des dernières heures auront été plus intenses. Qui n'a été frappé de l'expression de calme et de béatitude qui, après la mort, vient souvent s'asseoir sur des visages contractés un instant auparavant par les plus vives douleurs? A défaut de la vie dans un autre monde, on peut se plaire à croire que les malheureuses victimes de la superstition et de l'intolérance ont trouvé dans la mort la compensation de toutes leurs misères.

Mais ceci est une digression; je reviens à Lewes. Le chapitre qui précède avait pour sujet ce que, dans la psychologie ordinaire, on nomme la faculté de sentir. Les deux chapitres suivants, malheusement écourtés, s'occupent de la faculté de connaître et de la faculté de vouloir.

L'intelligence est classée dans le sentir, pour ne pas rompre l'unité des phénomènes psychiques. La sensibilité, l'intelligence, la volition, sont trois modes de manifestations de l'organisme sensible dans chacun desquels est impliqué le triple procès de l'excitation, du groupement, du mouvement. L'intelligence est une abstraction et non une fonction séparée ayant son organe spécial. Vue du côté physiologique, c'est la somme des ajustements nerveux déterminant les ajustements secondaires, d'où dépendent les actions organiques. Vue du côté psychologique, c'est la somme des expériences organisées qui déterminent la conduite. Connaître un objet, c'est se rappeler les expériences que nous ou les autres avons faites de cet objet dans différentes conditions. Malgré tout son esprit, Aristote ne se fût pas défié de la poudre. Le plus bas degré de l'intelligence est le discernement des moyens présents pour une fin immédiate : le plus haut

est élaboré par la logique des signes. C'est par là que l'intelligence peut, en quelque sorte, devenir autonome.

Des trois éléments du triple procès, c'est l'impulsion motrice qui domine dans la volonté. Les formes variées d'excitation affective ou intelligente sont des préludes à l'action. Elles sont obscures ou manifestes : à côté du sentiment de l'excitation, il y a le sentiment de l'opération. Ce dernier est apparent dans les mouvements des membres et du tronc, il l'est moins déjà dans les mouvements de l'œil, et moins encore dans ceux de l'attention et de la compréhension. C'est parce qu'on méconnaît cette distinction qu'on ne discerne pas les sentiments d'impulsion dans les actes intellectuels, et que des penseurs se montrent partisans de l'*intellectus ipse* à priori et indépendant.

L'élément visible dans la volition est la *réflexion*, c'est-à-dire la décharge de l'excitation sensible en une impulsion motrice. Il est même digne de remarque que ce terme a été choisi pour à la fois désigner des phénomènes physiques et le plus élevé des phénomènes intellectuels. L'impulsion motrice arrête aussi bien qu'elle excite le mouvement. Toutes les impulsions qui déterminent l'action sont personnifiées dans le terme de volition. L'action réflexe et la volonté sont les deux degrés, l'un le plus simple, l'autre le plus compliqué des impulsions motrices. La volonté est à la réflexivité ce que l'intuition est à la sensation.

Bien que je puisse adopter cette définition et cette comparaison, le lecteur sait que je regarde, au contraire, l'action réflexe comme la fin, comme le dernier terme de l'organisation. Ce qui ne m'empêche pas d'admettre, avec Lewes, que, dans les mouvements réflexes, il y a une prévision inconsciente du but à atteindre.

Si je retire ma main d'un corps brûlant, l'acte est réflexe, parce qu'il a sa source dans l'idiopathie. Mais, si je la retire parce qu'on me crie que je vais me brûler, l'acte est sympathique. La plupart des actes dits spontanés n'ont d'autre source que la sympathie. C'est l'idiopathie qui explique les changements de l'esprit à différentes époques et l'exagération ou la dépression de certaines fonctions dans les maladies mentales. On peut être séparément *conscius sui* et *compos sui*. La folie peut se manifester dans la sphère affective, ou intellectuelle, ou impulsive. Mais si, à certains égards, ces trois sphères sont indépendantes, on ne doit pas non plus oublier leur mutuelle et nécessaire interdépendance.

Le dernier chapitre, intitulé *Hypothèses de localisation*, reproduit, sous une forme systématique, bon nombre d'idées qui ont déjà été

émises dans les chapitres précédents. Il est substantiel et intéressant, mais il est incomplet en plusieurs endroits, et l'on sent que l'auteur n'y a pas mis la dernière main.

D'ordinaire, dit-il, on localise les trois facultés, sensation, pensée, volition, soit dans les hémisphères cérébraux, soit dans certaines de leurs circonvolutions, soit dans certaines cellules. Des écrivains confinent la sensation dans la couche optique, la pensée dans le cerveau, la volition dans le corps strié. Toutes ces localisations n'ont absolument rien de physiologique, et sont, en tout cas, complètement hypothétiques. En dehors de l'organisme, l'œil ne peut voir, l'estomac ne peut digérer. En assignant la pensée aux hémisphères, on commet deux méprises : on restreint d'abord une fonction générale à un organe particulier, en confondant pensée et conception, intelligence et logique des signes ; en second lieu, on s'imagine que cet organe, en cela différent des autres, peut se passer de la coopération du sensorium. De plus, l'hypothèse est fausse, car il est impossible de dénier la sensibilité aux animaux à qui l'on a amputé les hémisphères ; et, pour ce qui est de la pensée, l'hypothèse n'est soutenable qu'en entendant par ce mot, non le procès logique général, mais un certain procès particulier, coordonnant certaines sensations spéciales. On ne peut dire du cerveau qu'il est l'organe de la pensée que comme on dit de l'œil qu'il est l'organe de la vision, ce qui signifie tout simplement que c'est la partie la plus apparente de l'appareil complexe dont les fonctions et les facultés enveloppent l'activité convergente de toutes les parties. Et encore la comparaison est inexacte. Nous voyons par les yeux, et rien que par les yeux ; à ce titre, ils sont bien les organes de la vision. Mais on n'en peut dire autant du cerveau. La pensée n'est pas une fonction restreinte, comme l'est la vision. L'esprit est la somme de tous les phénomènes psychiques ; dès là il a pour organe le complexus de tous les organes dont ces phénomènes dépendent, c'est-à-dire, par conséquent, l'organisme, dont le cerveau ne peut être séparé que par l'analyse.

Certains auteurs allemands étendent l'hypothèse de l'énergie spécifique des nerfs au sensorium, et créent ainsi des substances sensibles, pensantes, voulantes. Il n'existe pas de telles substances, ou bien il faut entendre par ces mots, non des tissus spéciaux, mais des groupements particuliers d'éléments nerveux déterminés primitivement et idiopathiquement par le contact d'un stimulant, et secondairement ou sympathiquement par la stimulation de quelques autres groupes unis avec eux. Il résulte de là que la reproduction occupe ou peu s'en faut le même groupement nerveux que la sensation qui l'a produite ; et, comme la mémoire est la révivification de sensa-

tions passées, et le jugement une combinaison d'images et de sensations, il s'ensuit que la substance pensante est la même que la substance sensible.

Lewes discute ensuite brièvement quelques hypothèses sur la transformation des sensations en perceptions et conceptions. Il les déclare contraires aux faits. Il adresse le même reproche au schème que la physiologie moderne a mis à la mode : une fibre sensitive et centripète se terminant dans une cellule sensible; celle-ci reliée à une cellule motrice d'où part une fibre centrifuge et motrice aboutissant à un muscle. Tout cela, d'après Lewes, est pure fiction. Nous voyons bien ces fibres, et nous voyons aussi que le mouvement produit est généralement précédé d'une sensation; mais voilà à quoi se borne notre connaissance. Le diagramme schématique est simple et clair; mais cette simplicité et cette clarté ont été obtenues aux dépens de la réalité. On a proposé des diagrammes plus compliqués. Le mouvement centripète peut se transmettre directement de la cellule sensible s_1 à la cellule motrice m_1 pour, de là, passer dans le muscle. Ce serait là l'action réflexe, purement physique. Mais il pourrait de s_1 se transmettre à une cellule s_2, et même à une troisième cellule s_3, pour revenir dans le muscle en passant d'abord par une cellule m_2, et même par une cellule m_3, et ces deux modes d'action seraient, l'un psychophysique, l'autre conscient. Ce diagramme s'appuie sur quelques faits indiscutables, mais aussi sur des inférences très discutables. Toutes ces distinctions entre fibres centripètes et fibres centrifuges sont analytiques. Tout nerf peut conduire l'excitation dans les deux directions. Il suffit de mentionner ces expériences faites sur les hypnotisés à qui l'on inspire des sentiments déterminés, la colère par exemple, en leur faisant prendre une attitude correspondante, comme d'étendre le bras et de fermer le poing. La conclusion finale de toute cette discussion, c'est que les conditions de l'excitation sensorielle sont beaucoup plus complexes et plus obscures que ne l'indiquent les diagrammes en question.

Je ne suis pas assez familier avec la physiologie pour porter un jugement valable sur le contenu de ce chapitre. Je pense que la dernière phrase est vraie; mais, d'autre part, la science a pour mission de réduire les phénomènes à leur plus simple expression. Rien de plus compliqué que la trajectoire d'un corps qui tombe librement sous l'action de la seule pesanteur; cependant nous la ramenons à une verticale; et, dans le fait, c'est une combinaison de verticales.

On peut donc hypothétiquement concevoir l'organisme des animaux supérieurs comme une combinaison d'organismes inférieurs et élémentaires, constitués eux-mêmes d'une fibre sensitive et d'une

fibre motrice reliées par une ou deux cellules ganglionnaires. Mais gardons-nous d'oublier que ce dernier schème suppose déjà une division du travail très avancée, et que dans les protistes on ne peut distinguer ni fibres, ni éléments sensibles, ni éléments moteurs. Si donc, plus tard, de pareils éléments se sont formés, ils ne peuvent pas avoir perdu toute trace de leur origine, et, par conséquent, on ne doit pas dépouiller la fibre sensitive de toute fonction motrice, ni la fibre motrice de toute sensibilité. Je n'en dis pas davantage, de peur de m'égarer dans mes conjectures.

IV

Nous voici arrivé au quatrième problème. On sait que ce n'est qu'un fragment d'une cinquantaine de pages. Les cinq ou six chapitres dont il se compose sont éminemment suggestifs, mais il est difficile d'en faire l'analyse, par cela même que les idées qu'on y trouve semées, ne sont pas accompagnées de tous les développements désirables. Nous avons vu que les pensées et les sensations ne sont que des modes d'une même activité, et qu'il n'y a entre les unes et les autres aucune différence si ce n'est celle qui sépare des images des objets présents les représentations et les symboles. C'est le facteur social qui a élevé l'animalité jusqu'à l'humanité et qui transforme le monde sensible en monde idéal, la connaissance en science, l'émotion en sentiment, l'appétit en moralité.

Dans les images déjà se montre visiblement le côté subjectif des phénomènes mentaux. Personne ne méconnaîtra la continuité qui relie l'arrière-sensation à la sensation, non plus que la complète analogie qui existe entre la sensation et cette même sensation reproduite par une cause subjective. Où sont les différences? D'abord, l'escorte des sensations concomitantes n'est pas la même. Ensuite, la sensation effective est plus vive et plus colorée. Enfin, celle-ci s'impose avec sa forme et son éclat; l'autre est élastique, susceptible de transformations volontaires. Je puis me représenter mon ami debout, assis ou couché, vêtu de noir ou de blanc, un livre ou une canne à la main. S'il était devant moi, je ne pourrais le voir que comme il serait. Il faut excepter le cas de l'hallucination.

L'imagination, « cette brillante faculté », est la logique des images, comme la perception est la logique des sensations, et la conception celle des signes; et, de même que nous avons vu la sensation et la perception nécessairement accompagnées d'un élément moteur, de

même l'imagination n'est et ne peut être sans influence sur le système moteur. C'est ce que prouveraient au besoin la baguette divinatoire et les tables tournantes qui ont dupé et dupent encore tous les jours des gens de bonne foi. On s'attend à ce que la baguette ou la table tourne, et, sans y penser, on lui donne l'impulsion nécessaire. Il n'y a donc pas de différence essentielle entre l'imagination et la sensation.

Mais, si les images ne sont que des sensations plus ou moins complètement renouvelées, les *idées* sont autre chose; elles se *substituent* aux sensations. L'*idée* d'un chameau, bien que pouvant provoquer en nous une image de cet animal, est un signe, un symbole qui signifie et condense tout ce que nous avons vu ou entendu dire « du vaisseau du désert ». L'idée est précise; l'image correspondante peut ne pas l'être du tout; exemple, l'idée et l'image d'un million. Aussi le signe verbal a quelque chose d'arbitraire. Les mots *canis*, *chien*, *Hund*, *dog* représentent la même idée, qu'on les voie écrits ou qu'on en entende le son. L'idée est abstraite; nous concevons le point sans dimension; la ligne, d'une seule dimension; nous ne pouvons nous imaginer une ligne sans largeur, un point sans surface.

La logique des signes est à celle du sentir ce que l'algèbre est à l'arithmétique : sentir le rouge, l'imaginer, le penser, c'est au fond opérer un certain groupement; seulement les symboles groupés sont différents. Mais, de même que l'algèbre n'a guère d'existence en dehors d'une valeur attribuée à ses signes, de même les sensations seules donnent une valeur aux idées et aux mots. Bien que, à en croire la tradition, il n'y ait pas de connaissance sans idées, et que la logique ne se rapporte qu'aux idées, il est néanmoins hors de doute que la majorité de nos jugements se maintient dans la sphère des images et des sensations. L'idée du danger surgit en nous de même façon à la vue du lion, ou à l'audition de ce cri : un lion! Il y a seulement à noter cette différence que le mot ne produit cet effet que sur l'homme. Quand nous reconnaissons un ami à sa démarche, sans pouvoir le plus souvent spécifier en quoi consiste la particularité, agissons-nous autrement que le chien qui reconnaît son maître à l'odeur? Les opérations logiques sont les mêmes, qu'elles portent sur des signes ou sur des sensations. Aussi ceux-là ont tort qui dénient la logique aux animaux. Un perroquet rejettera une noix légère sans la casser, dit Max-Müller. N'est-ce pas qu'il aura fait ce syllogisme? « Toutes les noix légères sont vides, cette noix est légère, donc cette noix est vide. »

Je puis corroborer cette observation. Ceci se passait à Louvain chez M. Van Beneden père, l'illustre zoologiste. Son fils, qui per-

pétue si dignement la gloire paternelle, avait rapporté de ses voyage s un raton laveur. Cet animal était devenu familier. On le mettait mainte fois au jardin, en l'attachant à une longue chaîne. Il passait alors son temps à fouiller la terre avec ses pattes et son museau pour en tirer les colimaçons qu'il y trouvait en masse et qu'il croquait avec voracité. Mais il avait vite épuisé les richesses du cercle où il pouvait se mouvoir. Un jour, nous nous mîmes à lui chercher nous-mêmes des provisions. Il happait avec avidité tous les coquillages que nous lui apportions. Nous lui en présentâmes de vides. Il les accepta d'abord; mais, après quelques surprises, la défiance surgit dans son esprit : il soupesait désormais tous ceux qu'on lui donnait, triait soigneusement les bons et rejetait les mauvais. Nous nous avisâmes alors de remplir de terre des coquilles vides. L'animal se fit encore prendre à cette nouvelle ruse deux ou trois fois, mais non davantage. Il eut soin dès lors de frotter délicatement entre ses pattes de devant chaque coquille qu'on lui offrait, introduisant même ses doigts dans l'ouverture, et il ne mettait à la bouche que les bonnes.

Résumons. Sensations, images, idées sont des signes; mais les idées sont des signes abstraits et non concrets, formés d'éléments différents et substitués aux groupes avec lesquels ils sont associés. Les sensations et les images sont le produit de lois physiologiques et psychologiques. Dans la formation des idées interviennent en outre des lois sociologiques.

Le langage, en effet — le langage humain, s'entend, et non pas ce langage universel dont on ne peut dénier la possession aux animaux — le langage est un produit social et non physiologique. C'est à la faculté de séparer les aspects variés des choses et de les fixer dans des noms, que nous sommes redevables de notre supériorité mentale. Pour la société, le langage est un milieu conjonctif qui en rehausse toutes les fonctions. La puissance des signes est incalculable. L'histoire des mathématiques le prouve. Certes, il ne faut pas aller jusqu'à dire que nous ne connaissons que ce à quoi nous avons donné un nom; mais le fait est que, grâce au langage, nous construisons les *objets* dans le sens philosophique du mot.

Telle est l'analyse de ce que Lewes nous a laissé sur le quatrième problème. Il est une question à côté de laquelle il passe sans cesse, qu'il était peut-être dans ses intentions d'examiner, et qui se dresse tout naturellement devant l'esprit de celui qui lit ces pages étincelantes et rapides. Sans contredit, l'homme doit sa supériorité sur les animaux au langage, et le langage n'est au fond que la faculté d'associer aux images des signes artificiels, qu'on peut produire à volonté.

Si la chose était nécessaire, l'éducation des sourds-muets démontrerait la justesse de cette définition. Or, d'après Lewes, l'animal serait absolument incapable de former et de comprendre un langage conventionnel. S'il en est ainsi, comment l'homme a-t-il donc acquis la parole? Je sais que c'est là une demande à laquelle les esprits les plus éminents craignent de devoir répondre. Mais il eût été extrêmement instructif de savoir ce qu'une intelligence comme la sienne, si nette, si lucide, si sincère, pensait de ce grave problème. Et puis la parole suffit-elle à expliquer le développement des sociétés et des individus? Ne faut-il pas y ajouter d'autres facteurs, le climat, le genre de nourriture ou de vie, que sais-je? dont l'influence incontestable échappe encore à toute mesure?

Ne voyons-nous pas que les nègres, les sauvages, les Australiens parlent et ne dépassent pourtant pas, sinon avec une lenteur qui ressemble à l'immobilité, un certain degré de culture? Ces êtres sont-ils plus près d'un Newton que d'un orang-outang? La question peut, dans tous les cas, se poser. Et, si elle peut se poser, n'est-il pas téméraire de refuser à l'animal, d'une façon absolue, la faculté de joindre et, par suite, de substituer le signe à l'image? Sans cela comment comprendre les anticipations que font tous nos animaux domestiques, et principalement le chien? Comment agissons-nous sur eux par la simple menace? Comment pourrions-nous dresser des pièges aux animaux sauvages? Comment eux-mêmes sauraient-ils en construire pour surprendre leur proie?

Je n'ai pas fait de ce sujet une étude spéciale; je devrais peut-être m'abstenir d'en parler. Mais, au risque de répéter ce que d'autres auraient dit avant moi, tout en pensant, avec Lewes, que le langage est un produit social, je ne suis pas d'avis que l'institution des sociétés ait précédé la découverte d'un langage conventionnel; je crois plutôt que le développement des unes a toujours été accompagné du développement de l'autre. Toute société forme dans l'espèce un groupe distinct des autres groupes. Or, au point de vue zoologique les individus sont essentiellement semblables; la société est donc fondée sur des caractères de circonstance qui se transforment rapidement en caractères de convention. Quand on enlève une fourmi à sa fourmilière et qu'on la transporte dans une fourmilière voisine, appartenant à des individus de la même espèce, elle est toute désorientée; elle ne sait si elle doit fuir; dans chaque fourmi qu'elle rencontre, elle voit, et avec raison, une ennemie. D'un autre côté, on sait que l'on peut barioler, parfumer une fourmi ou une abeille, sans que, rentrée dans sa fourmilière ou sa ruche, elle soit méconnue de ses compagnes. Ajoutons cet autre fait, men-

tionné par Huber, que des fourmis, après quatre mois d'intervalle, ont reconnu une partie de leur colonie que l'ingénieux observateur avait enlevée et mise sous une cloche. Or je me suis toujours complu à me figurer que chaque fourmilière, chaque ruche a son langage propre, l'une parle le français, une autre l'allemand, d'autres l'italien, l'espagnol ou le basque, et que c'est à ce langage, composé, je le veux bien, d'un très petit nombre de signes conventionnels, que chaque peuplade distingue ses nationaux d'avec les étrangers. Sinon, comment s'expliquer la possibilité de ces longs combats que se livrent entre elles les fourmis fauves, par exemple? Ne doit-on pas admettre qu'elles ont, elles aussi, leur mot *schibbolet* ou *ciceri*, qui leur donne le moyen de savoir si elles ont affaire à un ami ou à un ennemi. Huber leur attribue, il est vrai, un *langage antennal*. Mais il entend par là un tact excessivement subtil, aidé d'une mémoire extraordinaire, qui leur permettrait de fixer dans leur esprit les traits individuels de toutes leurs concitoyennes; c'est là les douer d'une faculté que l'homme lui-même pourrait leur envier. Il est plus simple, ce me semble, de donner de tous ces faits et de leurs analogues une explication générale.

Allons plus loin encore. Toute société, même temporaire, par exemple, la cohabitation momentanée du mâle et de la femelle et de leurs petits, suppose l'existence d'un certain langage de convention, en ce sens que les individus qui vivent ensemble, finissent par comprendre mieux toute la signification des cris ou des gestes de chacun d'entre eux. Si, partant de là, nous jetons un regard général sur l'histoire des animaux, nous y distinguerons trois périodes : la période de l'individualisme; devise : Chacun pour soi; la période du particularisme; devise : Tout pour les miens, rien pour les autres; — enfin la période de la fraternité universelle, — l'espèce humaine seule, pour le moment, semble y tendre, — et même, ayant comme la conscience de son humble origine, elle n'est pas loin d'envelopper dans un même sentiment d'amour les espèces animales, et à reconnaître des droits à ces parents éloignés que le hasard des circonstances, autant que le défaut de forces physiques ou de facultés intellectuelles, a laissés dans une situation moins prospère.

Je résume d'un mot ma critique. Si le langage symbolique appartient *exclusivement* à l'homme, on ne comprend pas comment l'homme a fait son apparition sur la Terre. Il y a là un point obscur ou une lacune. A d'autres que Lewes, hélas! d'élucider l'un ou de combler l'autre.

J. DELBŒUF.

LES CHEFS POLITIQUES[1]

On constate dès le début des sociétés l'existence de trois éléments de la structure politique; nous allons étudier le développement du premier. Nous avons dit quelque chose dans les deux derniers articles, et nous avons fait pressentir davantage sur la différenciation très importante qui résulte de l'établissement de l'autorité d'un chef. Ce que nous en avons dit au point de vue général, nous avons à l'étudier aux divers points de vue particuliers.

« Rink ayant demandé aux naturels de Nicobar qui était le chef parmi eux, ceux-ci se mirent à rire à la pensée qu'il pût croire qu'*un seul* homme eût quelque puissance sur un si grand nombre de ses semblables. » Je cite ce passage pour rappeler la résistance opposée au début à la prétention d'un membre du groupe à s'arroger la suprématie, résistance faible dans quelques races humaines, considérable dans la plupart, et très forte dans un petit nombre. Aux exemples déjà cités de tribus qui n'ont pour ainsi dire pas de chef, on peut en ajouter d'autres : en Amérique, les Haïdahs, chez lesquels « tous les individus semblent égaux »; les tribus californiennes, chez lesquelles « chacun fait ce qu'il veut »; les Navajos, chez qui « chacun est souverain dans son propre droit comme un guerrier »; en Asie, les Angamies, qui « n'ont pas de chef reconnu, bien qu'ils élisent un homme chargé de porter la parole, qui en toute circonstance est sans pouvoir et irresponsable. »

La faible subordination que montrent les groupes grossiers ne se révèle que lorsque le besoin d'une action combinée se fait sentir impérieusement et que l'autorité est nécessaire pour rendre cette action efficace. Au lieu de rappeler les exemples déjà cités d'autorité temporaire de chefs, nous allons en donner d'autres. Les naturels de la basse Californie « ont un ou plusieurs chefs pour les conduire à la guerre ou à la chasse, et on les choisit pour la circonstance. » On dit que la « puissance des chefs des Têtes-Plates cesse avec la guerre ». Chez les Indiens de Vancouver, le chef « n'a aucune autorité et se borne à diriger les mouvements de sa bande dans les incursions de guerre ».

1. Voir les numéros précédents de la *Revue*.

Comme nous l'avons vu dans un autre article, l'insubordination primitive est plus ou moins grande selon que le milieu ou les habitudes favorisent ou gênent l'exercice de la contrainte. Les naturels de la basse Californie, dit Baegert, ressemblent à des troupeaux de cochons sauvages qui courent çà et là à leur gré, réunis un jour et dispersés le lendemain, jusqu'à ce qu'un accident les rassemble de nouveau. » Selon Franklin, « les chefs des Chipeways ne sont pas tout à fait sans pouvoir, » et ce peuple forme de petites bandes errantes. Les Abipones, « à qui l'agriculture est insupportable autant que la résidence en un lieu fixe » et « qui ne cessent de changer de place, dit Dobrizhoffer, ne respectent point leur cacique comme un maître, ne lui payent point de tribut et ne lui rendent aucun service, comme c'est l'habitude chez d'autres nations. » Il en est de même sous des conditions analogues chez d'autres races d'un type très différent. Burckhardt remarque que, chez les Bédouins, « les cheicks n'ont aucune autorité fixe. » Suivant un autre auteur, « on dépose le chef qui a trop serré le lien de l'allégeance, ou on l'abandonne, et il retombe au rang de simple membre de la tribu, ou bien il reste complètement isolé. »

Ces trois faits constatés : la non-existence de l'autorité politique au début, la résistance quelle soulève, et les circonstances qui permettent d'y échapper, on peut se demander qu'elles sont les causes qui aident au développement de cette institution. Il y en a plusieurs ; et l'institution de l'autorité d'un chef s'établit dans la mesure où ces causes concourent.

Entre tous les membres du groupe primitif, qui diffèrent peu les uns des autres, il ne peut manquer d'en exister un qui possède une supériorité reconnue. Cette supériorité peut être de divers genres ; nous allons les examiner rapidement.

Nous devons signaler, bien qu'à titre exceptionnel, des exemples où la supériorité est celle d'un étranger immigrant. Les chefs des Khonds « sont d'ordinaire des descendants de quelque audacieux aventurier » de race hindoue. Forsyth assure la même chose de « la plupart des chefs » des montagnes de l'Asie centrale. Enfin les traditions de Bochica chez les Chibchas, d'Amalicava chez les Tamanacs, et de Quetzalcoatl chez les Mexicains donnent à penser que l'institution des chefs a eu chez ces peuples une origine analogue. Mais ce qui doit surtout nous occuper un moment, ce sont les conditions de supériorité qui prennent naissance au sein de la tribu.

La première est celle qui résulte d'un âge plus avancé. Encore que l'âge, quand l'incapacité en est la conséquence, devienne souvent chez des peuples grossiers un objet de mépris poussé au point

qu'on tue ou qu'on laisse mourir les vieillards, il n'en demeure pas moins que, tant que le vieillard conserve sa capacité, l'expérience plus grande qui est le privilège de son âge lui assure généralement l'influence. Les Esquimaux qui n'ont pas de chef témoignent « de la déférence aux anciens et aux forts ». Burchel dit que, chez les Boschismans, les vieillards semblent exercer l'autorité de chefs jusqu'à un certain point; il en est de même des naturels d'Australie. Chez les Fuégiens, « les jeunes gens acceptent comme une loi la parole d'un vieillard. » Chaque parti de Veddahs « a un chef, le plus énergique ancien de la tribu, » qui partage le miel, etc. Il en est de même chez des peuples plus avancés. Les Dayaks du nord de Bornéo « n'ont pas de chefs reconnus; mais ils suivent les conseils du vieillard dont ils sont les parents; » enfin Edwards nous apprend que les Caraïbes, chez lesquels il n'existe pas de gouvernement, « reconnaissaient une espèce d'autorité à leurs vieillards. »

Naturellement, dans les sociétés grossières, la force donne la prééminence. Outre l'influence de l'âge, « la force du corps procure la distinction chez les Boschismans. » Les chefs des Tasmaniens étaient des hommes de grande taille et très forts : « au lieu d'un chef électif ou héréditaire, on obéissait au matamore de la tribu. » Une remarque de Sturt donne à penser que la souveraineté a eu chez les Australiens la même origine. Pareillement dans l'Amérique du Sud. Chez les Tapajos, nous dit Bates, « on pouvait distinguer les traces du chef de celles des autres membres de la tribu à leur grandeur et à la longueur des enjambées. » Dans les tribus de Bédouins, « le plus violent, le plus fort, le plus habile acquiert une autorité complète sur ses compagnons. » A une période plus avancée, la vigueur physique demeure encore une qualité des plus importantes; dans la Grèce homérique, par exemple, où l'âge ne compensait pas même le déclin de la force, « un vieux chef, comme Pélée et Laërte, ne peut garder sa position. » Enfin, dans l'Europe du moyen âge, la conservation de l'autorité dépendait beaucoup des prouesses du chef.

La supériorité mentale seule, ou unie à d'autres qualités, est généralement une cause de prédominance. Chez les Indiens Serpents, le chef n'est que « la personne qui entre tous les guerriers inspire le plus de confiance. » Le chef reconnu chez les Cricks, dit Schoolcraft, « ne s'élève au-dessus des autres que par la supériorité de ses talents et de sa capacité politique ; » et, chez les Comanches, « la position d'un chef n'est pas héréditaire, mais elle est le résultat de son habileté, de la supériorité de son savoir ou de ses succès à la guerre. » Un chef chez les Coroados est un guerrier « qui par sa force, son adresse et son courage a gagné quelque autorité sur eux. »

Enfin les Ostyaks « témoignent du respect, au sens le plus complet du mot, à leur chef, s'il est sage et vaillant; mais cet hommage est volontaire et non une prérogative de sa position. »

Il est encore une autre source de puissance politique dans les tribus primitives : c'est l'étendue des propriétés, la richesse y est à la fois un signe indirect de supériorité et une cause directe d'influence. Chez les Taculies, « on peut devenir *minty* ou chef quand on peut donner de temps en temps un festin à tout le village. » — « Chez les Tolewas, de la région Del Norte, l'argent fait le chef. » Enfin, chez les Navajos, qui n'ont pas de chef, nous lisons « que tout homme riche a beaucoup de gens sous sa dépendance et que ceux-ci obéissent à sa volonté en paix comme en guerre. »

Naturellement, dans les sociétés qui ne sont pas encore politiquement avancées, une supériorité reconnue peut toujours avoir pour rivale une supériorité de fraîche date et être supplantée par elle. « Lorsqu'un Arabe, avec une escorte composée de ses parents seulement, a mené heureusement des razzias contre l'ennemi, d'autres amis se joignent à lui, et, s'il continue à remporter des succès, il acquiert la réputation d'*avoir du bonheur ;* il établit ainsi dans la tribu une sorte d'autorité seconde ou inférieure. » De même à Sumatra. « L'air du commandement, des manières insinuantes, une parole abondante et facile, de la finesse et de la sagacité à débrouiller les petites difficultés des disputes, telles sont les qualités qui manquent rarement d'assurer à celui qui les possède le respect et l'influence, plus peut-être qu'à un chef reconnu. » Chez les Tongans et les Dayaks, on observe des exemples analogues de substitution d'influence.

Dès le début, nous reconnaissons que le principe où nous avons vu le seul principe de force est aussi l'unique principe d'organisation. L'autorité d'un chef politique, quelle qu'elle soit, s'acquiert par une aptitude qui se manifeste sous la forme de l'âge plus avancé, d'une plus grande vaillance, d'une volonté plus forte, d'un savoir plus étendu, d'un esprit plus vif ou d'une plus grande richesse. Mais la suprématie qui dépend exclusivement d'attributs personnels n'est évidemment que passagère. Elle est toujours exposée à succomber devant celle d'un homme plus capable qui peut s'élever d'un moment à l'autre ; et, alors même qu'elle ne succomberait pas, la mort y mettrait fin inévitablement. Nous avons donc à rechercher comment l'institution permanente d'un chef s'établit. Mais auparavant il faut examiner plus à fond les deux genres de supériorité qui mènent spécialement à cette institution et leurs modes d'opération.

Si la vigueur physique est une cause de prédominance au sein de

la tribu en des occasions chaque jour renouvelées, il est encore plus vrai qu'unie au courage elle est dans la guerre une cause de prédominance. La guerre est donc une cause dont l'effet est d'affermir toujours davantage toute autorité naissante de ce genre. Quelque répugnance que les membres de la tribu aient à reconnaître l'autorité de l'un d'entre eux, ce sentiment doit s'effacer devant le besoin de sécurité, quand la reconnaissance de cette autorité assure la sécurité.

L'élévation au pouvoir du guerrier le plus fort et le plus courageux est d'abord spontanée, et plus tard le commun accord la rend plus définie; quelquefois, elle est soumise à une épreuve. En Australie, où un guerrier « n'est estimé des autres que d'après son adresse à jeter ou à esquiver un épieu », il est possible que la capacité plus grande pour la guerre dont un guerrier fait preuve soit la cause de l'autorité temporaire qu'on observe dans ce pays. Nous voyons encore cette genèse naturelle du commandement chez les Comanches, où quiconque se distingue en prenant beaucoup de « chevaux et de chevelures peut aspirer au rang de chef, et y est peu à peu élevé par le consentement populaire ». Cependant le plus communément l'élévation du chef est l'effet d'un choix délibéré, par exemple chez les Têtes-Plates, où, « à l'exception des chefs de guerre, personne n'exerce aucune autorité. » Dans quelques tribus de Dayaks, on met à l'épreuve à la fois la force et le courage. Chez les Dayaks des bords de la mer, une qualité nécessaire pour un chef de guerre est l'adresse à grimper à un gros mât bien graissé. Enfin Saint-John raconte que, dans certains cas, « c'était l'usage, quand on voulait décider qui serait le chef, que les rivaux se missent en quête d'une tête; le premier qui rapportait ce trophée était proclamé vainqueur. »

En outre, la nécessité d'avoir un chef utile a pour résultat de restaurer l'institution partout où elle est devenue nominale ou faible. « L'expérience, dit Edwards, a appris aux Caraïbes que la discipline est aussi nécessaire que le courage ; ils choisissent leurs capitaines avec grande solennité dans les assemblées générales, et soumettent les prétendants à des épreuves d'une odieuse barbarie. » De même chez les Abipones, « qui ne redoutent pas leur cacique comme juge, pas plus qu'ils ne l'honorent comme maître, mais qui ne laissent pas de le suivre comme chef et souverain à la guerre, partout où il faut attaquer ou repousser l'ennemi. »

Ces faits et d'autres analogues entraînent trois conséquences voisines l'une de l'autre. D'abord la continuité de la guerre entraîne la continuité de l'autorité du chef. Ensuite, à mesure que le chef voit croître son influence comme commandant militaire heureux, il en

acquiert comme chef politique. En troisième lieu, l'union ainsi nouée entre la suprématie militaire et la suprématie politique se conserve durant les phases subséquentes de l'évolution sociale. Ce n'est pas seulement chez les Hottentots, les Malgaches et autres que le chef ou roi marche à la tête de l'armée, ce n'est pas non plus seulement chez les peuples à demi civilisés, comme les anciens Péruviens et Mexicains, que l'on voit le monarque ne faire qu'un avec le général en chef; l'histoire des peuples éteints et celle des nations existantes présentent partout des exemples de cette relation. En Egypte, « aux temps primitifs, le rôle de roi et celui de général étaient inséparables. » Les documents assyriens représentent le chef politique sous les traits du soldat vainqueur ; il en est de même des documents hébraïques. La suprématie civile et la suprématie militaire étaient unies chez les Grecs d'Homère ; dans la Rome primitive, « le général était d'ordinaire le roi lui-même. » Est-il besoin d'exemple pour rappeler qu'il en a été ainsi partout en Europe et qu'il en est encore ainsi chez les peuples les plus militaires?

Comment une autorité d'un genre plus étendu découle-t-elle de l'autorité militaire? On ne le voit pas aisément dans les sociétés qui n'ont pas d'histoire. Tout ce que nous pouvons c'est d'inférer qu'à mesure que le guerrier ou chef victorieux acquiert plus de puissance coercitive, une règle plus forte s'impose naturellement aux affaires civiles. Nous avons la preuve que les choses se sont passées ainsi chez les peuples historiques. D'après Sohn, les invasions romaines ont produit chez les Germains ce résultat que « la royauté s'est confondue avec le commandement (devenu permanent) de l'armée, et par suite s'est élevée au rang d'une institution de l'État. La subordination militaire sous le roi-chef favorisa le progrès de la subordination politique sous le roi.... La royauté après les invasions est une royauté armée de droits souverains, une royauté au sens moderne. » Pareillement, d'après Ranke, durant les guerres contre les Anglais au XVe siècle, la monarchie française, tout en combattant pour sa propre existence, acquérait du même coup, comme par l'effet de la lutte, une organisation plus solide. Les expédients auxquels on recourut pour soutenir la lutte devinrent, comme dans d'autres cas importants, des institutions nationales. La carrière de Napoléon et l'histoire récente de l'empire allemand nous offrent deux exemples modernes du rapport qui unit la guerre heureuse avec l'affermissement de l'autorité politique.

Donc l'institution du chef politique, née d'ordinaire de l'influence acquise par le guerrier le plus fort, le plus courageux, le plus rusé, s'établit lorsque la guerre donne à la supériorité de ce guerrier

l'occasion de montrer et de produire la subordination; plus tard, le développement du pouvoir politique conserve sa relation première avec l'exercice des fonctions militaires.

On se ferait néanmoins une idée fausse de l'origine de l'autorité politique si l'on ne parlait que de cette source. Une autre influence, agissant tantôt seule, tantôt avec le concours de celle dont nous venons de parler, a une importance extrême : c'est celle du sorcier.

On ne saurait dire qu'elle naisse aussi tôt que l'autre, puisqu'elle ne peut se produire que lorsque la théorie animiste a pris corps. Mais, dès que la croyance aux esprits des morts s'est établie, le sorcier qui prétend gouverner ces esprits et qui inspire la foi en ses prétentions, devient un objet de crainte et impose l'obéissance. On nous raconte que chez les Thlinkits « le suprême exploit de la puissance d'un sorcier est de faire passer un des esprits auxquels il commande dans le corps de l'individu qui refuse de croire à sa puissance, sur quoi le possédé perd connaissance ou tombe en convulsions ». Cela nous donne une idée de la terreur que le sorcier inspire et de l'autorité que par suite il peut gagner. Nous en avons des preuves depuis les races les plus inférieures jusqu'aux plus élevées. Fitzroy dit que « le sorcier chez les Fuégiens » est le plus adroit et le plus fourbe de la tribu, et qu'il a une grande influence sur ses compagnons. « Bien que les Tasmaniens ne vécussent pas courbés sous le despotisme de leurs chefs, ils s'inclinaient devant les conseils, ils obéissaient au prestige de certains sages ou savants et ils tremblaient devant eux. » Un chef des Haidahs « semble le principal sorcier de la peuplade, et il n'aurait même qu'une faible autorité en dehors de celle qu'il tient de sa puissance surhumaine. » Les sorciers Dacotahs « sont les plus grands coquins de la tribu, ils exercent une influence énorme sur l'esprit des jeunes gens, qu'on élève dans la croyance à leurs pouvoirs surnaturels.... Le chef militaire, qui mène les guerriers à la bataille, est toujours un sorcier, et l'on croit qu'il a le pouvoir de mener les siens à la victoire ou de les sauver de la défaite. » Chez les peuples plus avancés de l'Afrique, une prétendue puissance d'opérer des effets surnaturels donne pareillement de l'influence, en fortifiant l'autorité acquise par une autre voie. Il en est ainsi chez les Amazulus : un chef « ensorcelle un autre chef avant de le combattre », et les siens ont en lui une grande confiance s'il a une grande renommée comme magicien. Telle est l'origine du pouvoir de Langalibable, qui, d'après l'évêque Colenso, « sait bien la composition de cet *intelezi* (en usage pour commander au temps) et sait bien aussi la sorcellerie de guerre, c'est-à-dire ce qui la compose, étant lui-même un savant. « On voit mieux encore comment l'influence du roi des

Obbos vient de cette cause, lui qui, pendant la sécheresse, rassemble ses sujets et leur dit « combien il regrette que leur conduite l'ait obligé à leur infliger un mauvais temps, mais que c'est leur faute... Il lui faut des chèvres et du grain. Pas de chèvres, pas de pluie, c'est notre contrat, mes amis, dit Ratchiba... Que son peuple se plaigne de l'excès de pluie, il les menace de les condamner aux tempêtes et au tonnerre à jamais, s'ils ne lui apportent pas tant de corbeilles de grains, etc., etc. Ses sujets ont la confiance la plus absolue en sa puissance. » Enfin, au Loango, le roi passe aussi pour commander au temps.

On retrouve une relation analogue dans les monuments des divers peuples éteints des deux hémisphères. Huitzilopachtli, le fondateur de l'empire mexicain, était « un grand magicien et un grand sorcier ». Chaque roi mexicain, en montant sur le trône, devait jurer « d'obliger le soleil à suivre sa course, les nuées à verser la pluie sur la terre, de faire couler les rivières et mûrir les fruits. » Un souverain Chibcha qui reprochait à ses sujets leur défaut d'obéissance leur dit qu'ils « savaient qu'il était en son pouvoir de les affliger d'une épidémie, de leur donner la variole, le rhumatisme, la fièvre, et de faire pousser autant d'herbe, de légumes et de plantes qu'ils en désiraient. » D'anciens documents égyptiens fournissent des indications d'une croyance primitive semblable. Après l'apothéose de Toutmès III, « on le regarda comme le bon dieu de la contrée, qui préservait de l'influence mauvaise des esprits du mal et des magiciens. » Il en était de même des Juifs. « Les écrits rabbiniques ne tarissent pas sur la science et le pouvoir magiques de Salomon. Ils nous le montrent non-seulement comme le roi de la terre entière, mais aussi comme le souverain des bons et des mauvais esprits; ils lui attribuent la puissance de les chasser des corps des hommes et des animaux et aussi de les leur livrer. » Les traditions des peuples européens fournissent des faits analogues. Comme nous l'avons déjà vu , les récits du *Keims-Kringla-saga* donnent à penser qu'Odin, le souverain scandinave, était un sorcier; ce que furent aussi Niort et Frey, ses successeurs. Quand on se rappelle les armes surnaturelles et les exploits surnaturels des rois héroïques primitifs, on ne peut guère douter qu'ils ne possédassent aussi dans certains cas des pouvoirs magiques d'où dérivent les prétendus pouvoirs de certains rois de guérir des maladies par le toucher ou par d'autres pratiques. Nous en pouvons d'autant moins douter que l'on attribuait des pouvoirs analogues à des chefs subordonnés issus de héros des temps primitifs. Il y avait des nobles Bretons d'ancienne race dont la salive et le toucher avaient des vertus curatives.

Il est donc certain qu'un facteur important de la genèse de l'autorité politique d'un chef est un produit de la théorie animiste et de la croyance que des hommes qui ont acquis puissance sur les esprits peuvent s'assurer leur obéissance. Généralement, le chef et le sorcier ne sont pas la même personne; et alors il existe entre eux un certain antagonisme; ils sont rivaux d'autorité. Mais lorsque le chef politique ajoute, à la puissance qu'il a acquise par des moyens naturels, cette autre puissance prétendue surnaturelle, son autorité s'en trouve considérablement augmentée. Les membres de sa tribu qui seraient tentés de lui résister, si la vaillance seule pouvait décider entre eux, ne l'osent point s'ils le croient maître de leur envoyer quelqu'un de sa garde d'esprits pour les tourmenter. Nous avons des preuves que les chefs désirent réunir en leur personne ces deux caractères. Canon Callaway nous dit que, chez les Amazoulous, un chef cherche à découvrir les secrets d'un sorcier; après quoi il le tue.

Revient la question de savoir comment l'institution du chef devient permanente. L'autorité politique qui provient de la force du corps, ou du courage, ou de la sagacité, même fortifiée par l'assistance surnaturelle, prend fin avec la vie du sauvage qui l'acquiert. Le principe de la capacité physique ou mentale qui suffit à produire la différenciation temporaire entre le gouvernant et le gouverné, ne suffit pas à produire une différenciation permanente. Il y faut le concours d'une autre cause que nous allons examiner.

Nous avons déjà vu que même dans les groupes les plus grossiers l'âge donne quelque supériorité. Chez les Fuégiens et les Australiens, non seulement les hommes vieux, mais les vieilles femmes, exercent l'autorité. Un fait intéressant donne à penser que le respect pour la vieillesse, en dehors de toute autre distinction, est une cause puissante de subordination politique; c'est que dans plusieurs sociétés avancées, où le gouvernement revêt un caractère extrêmement coercitif, le respect dû à l'âge prend le pas sur toutes les autres causes. Sharpe fait remarquer que dans l'ancienne Egypte, « comme en Judée et en Perse, la mère du roi prenait souvent rang au-dessus de sa femme. » En Chine, en dépit de la condition inférieure des femmes au double point de vue social et domestique, on observe la suprématie de la mère, qui ne le cède qu'au père; et l'on voit la même chose au Japon. Je peux citer un autre exemple encore à l'appui de l'idée que l'assujettissement aux parents prépare à l'assujettissement aux chefs. Chez les Coroados, dont les groupes ont si peu de cohésion, « le *pajé* n'a pas plus d'influence qu'un autre sur la volonté de la multitude, parce que les Coroados vivent sans

rien qui leur serve de lien social, ni régime républicain, ni régime patriarcal. Les liens de la famille même sont très lâches parmi eux..... il n'y existe point de droit pour les vieux de passer avant les jeunes, et l'âge ne paraît jouir chez eux d'aucun respect. » Enfin, à l'appui de ce fait, je puis ajouter, comme je l'ai fait voir ailleurs, que les Mantras, les Caraïbes, les Mapuchés, les Indiens du Brésil, les Gallinoméros, les Chochones, les Navajos, les Californiens, les Comanches, qui se soumettent peu ou point du tout à l'autorité d'un chef, ne témoignent que d'une soumission filiale faible et de courte durée.

Voyons maintenant sous quelles circonstances le respect pour l'âge prend la forme prononcée qu'on voit dans les sociétés caractérisées par une subordination politique prononcée. On a vu que lorsque des hommes, passant de l'état de chasseurs à celui de pasteurs, se sont mis à changer de lieu en quête de pâturages pour leurs animaux domestiqués, ils passèrent à une condition favorable à la formation du groupe patriarcal, à la fois famille et société en miniature, base de l'unité de composition de société, qui arrivent au plus haut période de l'évolution. Nous avons vu, que dans la horde pastorale primitive, l'homme, affranchi des anciennes influences de tribu qui contrarient la puissance paternelle et qui empêchent l'établissement de relations réglées entre les sexes, s'est trouvé dans de bonnes conditions pour réaliser l'institution d'un chef d'un groupe uni : le père est devenu, « par le droit du plus fort, chef, propriétaire et maître de sa femme et de ses enfants, et de tout ce qu'il menait avec lui. » Nous avons énuméré les causes qui ont fait du mâle le plus âgé un patriarche; et nous avons vu que les Sémites, les Aryens et les Touraniens ne sont pas les seuls à fournir des exemples de cette relation entre les habitudes pastorales et l'organisation patriarcale, et qu'on en retrouve chez les peuples du sud de l'Afrique.

Quelles qu'en soient les causes, néanmoins, nous avons des preuves nombreuses que cette suprématie du mâle le plus âgé dans la famille, commune chez les peuples pasteurs et ceux qui ont traversé l'âge pastoral pour entrer dans l'âge agricole, se transforme naturellement en suprématie politique. Chez les Santals, dit Hunter, « le gouvernement du village est purement patriarcal. Chaque hameau a un fondateur primitif (le Manjhi-Hanan), qu'on regarde comme le père de la communauté. Il reçoit des honneurs divins dans le tombeau sacré et transmet son autorité à ses descendants. » Dans la famille composée des Khonds, dit Macpherson, « l'autorité paternelle est à peu près absolue. C'est une règle que le père d'un homme est son dieu; et la désobéissance à ce dieu est le plus grand

des crimes, et tous les membres d'une famille vivent unis dans une subordination stricte à leur chef jusqu'à sa mort. » Sir Henry Maine et d'autres historiens nous ont familiarisés avec le développement des groupes ainsi formés en groupes composés et doublement composés, obéissant à l'autorité de celui qui unit la qualité de chef de la famille avec celle de chef politique; c'est un état social commun aux Grecs, aux Romains et aux Germains primitifs; on le retrouve encore chez les Hindous et les Slaves.

Nous voyons là la première apparition d'une cause qui mène à la permanence de l'institution du chef politique. Comme on l'a vu dans un chapitre précédent, si la succession de par la capacité donne de la plasticité à l'organisation sociale, la succession de par l'hérédité lui donne la stabilité. Nulle disposition réglée ne saurait naître dans une communauté primitive tant que la fonction de chaque unité ne dépend d'aucun autre titre que sa capacité, puisque, à sa mort, la constitution politique, en ce qui concerne le rôle qu'il y jouait, est à refaire. C'est seulement lorsque sa place est immédiatement remplie par un homme dont les titres sont reconnus, que prend naissance la différenciation qui survit durant de nombreuses générations. Evidemment, dans les premiers âges de l'évolution sociale, alors que la cohésion est faible et que la structure est encore rudimentaire, il est nécessaire que le principe d'hérédité, surtout au point de vue de l'autorité politique, l'emporte sur le principe de la capacité. L'examen des faits le montrera clairement.

Il faut d'abord considérer deux formes primaires de la succession héréditaire. Le système de parenté par les femmes, comme chez les peuples grossiers, aboutit à la transmission de la propriété et du pouvoir aux frères et aux enfants des sœurs; mais le système de parenté par les mâles, général chez les peuples avancés, aboutit à la transmission de la propriété et du pouvoir aux fils ou aux filles. Nous avons d'abord à remarquer que la succession par les femmes aboutit à une autorité politique moins stable que la succession par les mâles. Nous avons vu en traitant des relations domestiques que le système de parenté par les femmes s'établit lorsque les unions des sexes sont temporaires et non réglées : il faut en conclure que ce système familial est propre aux sociétés arriérées à tous les points de vue, l'ordre politique compris. Les relations irrégulières impliquent la rareté et la faiblesse des liens connus de parenté, et un type de famille dont les anneaux successifs ne sont pas fortifiés par autant d'anneaux collatéraux. Il en résulte communément que, lorsque la filiation par les femmes existe, l'autorité d'un chef n'existe pas, ou qu'elle est basée sur le mérite, ou bien que, lorsqu'elle est

héréditaire, elle est ordinairement instable. On peut citer les Australiens et les Tasmaniens comme des exemples types. Chez les Haïdahs et autres peuples sauvages de Colombie, « le rang est héréditaire de nom et se transmet le plus souvent dans la ligne féminine; » et l'autorité « dépend en grande partie de la richesse et de la capacité à la guerre ». Chez d'autres tribus américaines, les Chippeouais, les Comanches, les Serpents, nous voyons le système de parenté par les femmes combiné soit avec le défaut ou l'état rudimentaire de l'hérédité de l'autorité. Dans l'Amérique du Sud, les Araouaks et les Ouaraus conservent la filiation féminine et des chefs héréditaires, mais d'une autorité à peu près nominale. On peut en dire autant des Caraïbes.

Il faut rapporter ici un groupe de faits d'une grande signification. Chez un grand nombre de peuples où la transmission de la propriété et du rang en ligne féminine est la règle, il est fait exception en faveur du chef politique; et les sociétés où cette exception existe sont celles où l'autorité politique est devenue relativement stable. Encore que la parenté par les femmes existe aux îles Fidji, d'après Seemann, le chef, choisi parmi les membres de la famille royale, est « généralement le fils » du dernier souverain. A Tahiti, où les deux rangs les plus élevés suivent le système primitif de filiation, la succession masculine au rang de chef est si bien établie que le père dès la naissance de son fils aîné n'est plus que le régent de l'Etat en son nom. Chez les Malgaches, où la parenté par les femmes est la règle, le souverain nomme son successeur, et, s'il y manque, les nobles le font à sa place; et, « à moins d'une incapacité réelle, c'est le fils aîné qu'on choisit d'ordinaire. » L'Afrique nous offre des exemples de genres divers. Quoique les indigènes du Congo, les nègres de la Côte et ceux de l'intérieur aient formé des sociétés d'une certaine grandeur et d'une certaine complexité, en dépit de ce que la parenté par les femmes assure la succession au trône, nous savons que chez les premiers « la fidélité est vague et incertaine »; que chez les seconds, partout où la liberté n'existe pas, le gouvernement est « un despotisme sans sécurité et de courte durée »; que chez les troisièmes enfin, lorsque le gouvernement n'est pas d'un type mixte, il consiste en « un despotisme rigoureux, mais plein de périls. » En même temps, dans les deux états les plus avancés et les plus puissants, la stabilité de l'autorité politique coïncide avec une dérogation, partielle ou complète, de la succession par les femmes. Chez les Achantis, l'ordre de succession est ainsi réglé : « le frère, puis le fils de la sœur, enfin le fils; » au Dahomey règne l'ordre de primogéniture masculine. Les civilisations américaines éteintes présentent d'autres exemples

de cette transition. Bien que les conquérants aztèques du Mexique aient apporté avec eux le système de parenté par les femmes, et par conséquent la loi de succession en ligne féminine, cette loi se modifia en partie ou totalement pour faire place à la succession dans la ligne masculine. Dans le Tezcuco et le Tlacopan, provinces du Mexique, le fils aîné héritait de la royauté, et au Mexique le choix d'un roi ne portait que sur les fils et les frères du roi précédent. Dans l'ancien Pérou, dit Gomara, « les neveux héritaient, et les fils n'héritaient pas, excepté dans la race des Incas. » Mais, dans ce cas, l'exception présentait cette étrange particularité que « le premier-né de ce frère et de cette sœur (c'est-à-dire de l'Inca et de sa principale femme) était l'héritier légitime du royaume », disposition qui rendit la ligne de succession masculine singulièrement restreinte et définie. L'analogie de l'usage du Pérou avec celui de l'Egypte nous ramène en Afrique. « En Egypte, c'était la filiation féminine qui donnait le droit à la propriété et au trône. Le même usage régnait en Ethiopie. Lorsque le monarque se mariait hors de la famille royale, ses enfants ne possédaient pas un droit légitime à la couronne. » Si nous ajoutons que le monarque était « censé descendre des dieux dans la ligne masculine et féminine », et qu'il y avait des mariages royaux entre le frère et la sœur, nous reconnaissons que les mêmes causes produisaient les mêmes effets en Egypte et au Pérou. En effet, au Pérou, l'Inca était censé de race divine; il était héritier de la divinité des deux côtés; et il épousait sa sœur pour garder la pureté du sang divin. Enfin au Pérou, comme en Egypte, cet usage aboutissait à la succession de la royauté dans la ligne masculine, tandis qu'en dehors de la famille royale la succession par les femmes était la règle.

La méthode de transition d'une loi de filiation à l'autre, que ces derniers faits impliquent, n'est pas la seule, il y en a d'autres qu'impliquent des faits cités précédemment. Dans la Nouvelle-Calédonie, un « chef nomme pour son successeur, si c'est possible, son fils ou son frère; » l'un de ces choix implique la filiation dans la ligne masculine, et l'autre convient aussi bien à la filiation dans la ligne masculine qu'à la filiation dans la ligne féminine. A Madagascar, où prévalait le système de parenté par les femmes, « le souverain nommait son successeur, et naturellement choisissait son fils. En outre, il faut remarquer que lorsque, comme dans les cas où aucune nomination n'a été faite, les nobles choisissent le souverain parmi les membres de la famille royale et se déterminent d'après des conditions d'éligibilité, il peut y avoir, et il y a naturellement, une dérogation à la filiation en ligne féminine; et, cette dérogation une fois faite, il est probable que cette filiation sera abolie pour divers motifs. La transition

s'opère d'autre manière encore. En effet, quelques-uns de ces exemples sont du nombre de ceux où la succession au rang souverain se trouve fixée quant à la famille, mais non quant au membre de la famille : état qui suppose que l'institution du chef politique possède une stabilité incomplète. Il y en a divers exemples en Afrique. La couronne d'Abyssinie, dit Bruce, est héréditaire dans une famille, mais élective quant à la personne du roi. » — « Chez les Timmanis et les Bulloms, la couronne reste dans la même famille ; mais le chef ou les chefs du pays de qui dépend l'élection d'un roi ont toute liberté de nommer un membre d'une branche éloignée de cette famille. » Enfin, chez les Cafres, « une loi veut que le successeur du roi soit choisi parmi les princes les plus jeunes. » A Java et aux îles Samoa, aussi, la succession à l'autorité suprême ne sort pas de la famille, mais elle n'est qu'imparfaitement réglée en ce qui concerne l'individu à qui elle doit échoir.

Naturellement, nous ne prétendons pas que la stabilité de l'autorité du chef soit assurée par l'établissement de la filiation dans la ligne masculine. Nous voulons seulement dire que la succession d'après ce mode mène mieux à la stabilité qu'aucune autre. Entre toutes les raisons plausibles qu'on en peut donner, en voici une : dans le groupe patriarcal développé chez les races pastorales d'où les principaux peuples civilisés sont descendus, le sentiment de subordination à l'aîné, entretenu par les circonstances dans la famille et la *gens*, facilite une subordination d'une plus grande étendue dans les groupes plus vastes formés ultérieurement. Une autre raison, c'est qu'avec la filiation masculine la conjonction de la capacité et de la suprématie est plus fréquente. Le fils d'un grand guerrier, ou d'un chef doué de talents politiques d'un autre genre, aura plus de chances de posséder les mêmes qualités que le fils de sa sœur ; et, s'il les possède, il arrivera qu'en ces premiers temps, alors que la supériorité personnelle est nécessaire aussi bien que la légitimité des droits, la succession en ligne masculine mènera plus facilement à la conservation du pouvoir, en ce qu'elle rendra l'usurpation plus difficile.

Toutefois, il y a une influence plus puissante qui concourt à donner de la permanence à la possession de l'autorité politique et qui s'accorde mieux avec la descendance masculine qu'avec la féminine, et cette influence est plus considérable probablement qu'aucune autre.

En parlant du respect pour l'âge que l'autorité patriarcale engendre partout où la filiation masculine s'est établie, nous avons cité des exemples qui ont révélé en outre un autre résultat, à savoir que le patriarche mort, adoré par ses descendants, devient une divinité familiale. Nous avons donné en abondance des preuves,

tirées du passé et du présent, de nombreuses régions et de beaucoup de peuples, où l'on a pu voir les esprits objet d'un culte propitiatoire se transformer en dieux. Il nous reste à montrer comment cette genèse ne peut que fortifier l'autorité du chef politique.

L'idée qu'il descend d'un chef qui durant sa vie se distinguait par sa supériorité et dont l'esprit, particulièrement redouté, devient l'objet d'un culte tellement exceptionnel qu'il se distingue de tous les esprits ancêtres en général, cette idée exalte et soutient le chef vivant de deux façons. D'abord, on suppose qu'il hérite plus ou moins de son illustre ancêtre le caractère, aisément censé surnaturel, qui lui assura le pouvoir, et en second lieu il passe, à cause des sacrifices qu'il offre à cet ancêtre, pour entretenir avec lui des relations qui lui assurent l'assistance divine. Certains passages du récit de Canon Callawya sur les Amazoulous montrent l'influence de cette croyance. « L'Itongo (esprit ancêtre), dit-il, réside dans le grand homme et parle avec lui; » puis il ajoute, en parlant d'un sorcier, que « les chefs de la maison d'Uzulu n'avaient pas coutume de permettre qu'on attribuât à un inférieur le pouvoir sur le ciel, car on disait que le ciel appartenait au chef de ce lieu. » Ces faits nous fournissent une explication précise d'autres faits, tels que les suivants, qui montrent que l'autorité du chef terrestre augmente par l'effet de cette prétendue relation avec le chef céleste, que ce chef céleste soit l'esprit du plus ancien ancêtre connu qui fonda la nation, ou celui d'un conquérant étranger, ou celui d'un étranger supérieur.

Les Koukis ont des chefs qui descendent d'aventuriers hindous. « Tous ces rajahs, lisons-nous, sont censés issus d'une même souche qui passe pour avoir été à l'origine rattachée aux dieux mêmes, leurs personnes sont à cause de cela considérées avec le plus grand respect et presque avec une vénération superstitieuse; leurs ordres sont obéis en toute circonstance comme des lois. » Chez les Tahitiens, dit Ellis, « on supposait généralement que le dieu et le roi se partageaient l'autorité sur la masse des humains. Quelquefois le roi était la personnification du dieu... Dans quelques îles, on supposait que les rois descendaient des dieux. Leur personne était toujours sacrée. » D'après Mariner, « *Toritonga* et *Veachi* (chefs divins héréditaires de Tonga) passent l'un et l'autre pour les descendants des dieux qui visitèrent jadis les îles Tonga. » Dans l'ancien Pérou, « l'Inca fit comprendre à ses vassaux que tout ce qu'il faisait à leur égard, il le faisait par un ordre, une révélation de son père, le Soleil. »

L'appui que le pouvoir naturel trouve dans le pouvoir surnaturel est le plus fort lorsque le chef est à la fois le descendant des dieux et dieu lui-même : double attribut qui n'est pas rare chez des peuples

qui ne distinguent pas comme nous le divin de l'humain. C'est ce qui arrivait dans l'exemple que nous venons de citer, celui des Péruviens. Il en était encore ainsi chez les anciens Egyptiens. Le monarque « était le représentant de la divinité sur la terre et de même substance que le dieu » ; non seulement il devenait dans bien des cas dieu après la mort, mais on l'adorait comme tel pendant la vie : exemple la prière suivante adressée à Ramsès II. « Quand ils arrivèrent devant le roi..., ils se jetèrent à terre, et, levant les mains, ils prièrent le roi. Ils louèrent ce divin bienfaiteur... en ces termes : nous venons devant toi, seigneur des cieux, seigneur de la terre, soleil, vie du monde, maître du temps..., maître de la prospérité, créateur des moissons, fabricateur des mortels, dispensateur de la respiration, animateur de la compagnie entière des dieux... toi qui as fait les grands et créé les petits..., toi notre seigneur, notre soleil, par la parole de qui Tum vit... accorde-nous la vie par tes mains... et l'air pour nos narines. » Cette prière nous suggère une remarquable analogie. Ramsès, dont la puissance, attestée par ses conquêtes, était regardée comme transcendante, est représenté dans cette prière comme le maître du monde supérieur autant que de l'inférieur ; et on attribue une puissance royale analogue chez deux peuples où l'absolutisme est également absolu, la Chine et le Japon. Comme nous l'avons vu en traitant des institutions cérémonielles, l'empereur de la Chine et le Mikado japonais possèdent une autorité telle dans les cieux qu'ils y font des promotions de rang à leur gré.

Il n'est pas besoin d'exemple pour montrer que, chez les premiers Grecs, l'autorité du chef politique s'est trouvée fortifiée par l'idée que ce chef était dieu ou qu'il descendait d'un dieu (soit l'ancêtre déifié de la tribu, soit l'un des dieux anciens). Les Aryens septentrionaux peuvent être aussi cités comme exemple. « D'après la foi des païens, la généalogie des rois saxons, angles, danois, norvégiens et suédois remontait à Odin ou à l'un de ses compagnons ou de ses héroïques fils. »

Il faut remarquer encore qu'un chef issu d'un dieu, qui est aussi grand prêtre des dieux, ce qui arrive d'ordinaire, possède une puissance surnaturelle plus efficace que celle d'aucun chef auquel on n'attribue que des pouvoirs magiques. En effet, au début on ne se représente les agents invoqués par le magicien que comme des agents du premier rang ; tandis que le chef issu des dieux est censé obtenir le secours d'un agent invisible suprême. En second lieu, l'une de ces formes d'influence sur ces êtres surhumains redoutés a bien moins de tendance que l'autre à devenir un attribut permanent du souverain. Quoique, chez les Chibchas, nous observions un fait où la

puissance magique fut transmise à un successeur, quoique « le cacique de Sogamoso fit savoir que Bochica l'avait fait héritier de toute sa sainteté, et qu'il possédait comme lui la puissance de faire pleuvoir à volonté » et de donner la santé ou la maladie (ce que le peuple croyait), pourtant ce cas est une exception. En général, le chef dont les relations avec le monde surnaturel sont celles d'un sorcier ne transmet pas ce privilège; aussi ne fonde-t-il pas une dynastie surnaturelle, comme le fait le chef issu d'un dieu.

Maintenant que nous avons examiné les divers facteurs qui concourent à établir l'institution du chef politique, examinons comment ce concours s'opère aux divers degrés de l'évolution de cette institution. Ce qu'il faut remarquer, c'est que les phénomènes successifs qui arrivent dans les groupes les plus simples, reviennent habituellement dans le même ordre, dans les groupes composés, et reparaissent dans les groupes doublement composés.

De même que, dans le groupe simple, il existe d'abord un état où il n'y a pas de chef, de même aussi, lorsque les groupes simples qui ont des chefs politiques possédant une faible autorité sont associés, il n'y a d'abord pas de chef de l'ensemble. Exemple les Chinouks. « Comme les familles, disent Lewis et Clarke, forment, en prenant de l'expansion, des bandes, ou tribus, ou nations, l'autorité paternelle y est représentée par le chef de chaque association. Ce chef, toutefois, n'est pas héréditaire. » Enfin, fait qui nous intéresse particulièrement en ce moment, « les chefs des divers villages sont indépendants les uns des autres » : il n'y a pas de chef commun.

De même que l'autorité du chef dans un groupe simple, d'abord temporaire, cesse quand la guerre à laquelle elle doit son existence, prend fin, de même dans l'ensemble des groupes qui ont chacun reconnu des chefs, c'est encore la guerre qui fait reconnaître un chef commun qui ne conserve pas son autorité au delà de la durée de la guerre. « Dans une guerre générale, dit Falkner, lorsque plusieurs nations contractent une alliance contre un ennemi commun, » les Patagons « choisissent un Apo ou commandant en chef, parmi les caciques les plus vieux ou les plus célèbres. » Des Indiens du Haut Orénoque vivent « en hordes de quarante ou cinquante sous un gouvernement familial, et ils ne reconnaissent un chef commun qu'en temps de guerre. » De même à Bornéo. « Durant la guerre, les chefs des Dayaks Sarebas accordaient une certaine obéissance à un chef principal, ou commandant en chef. » Il en a été de même en Europe. Seely remarque que les Sabins « semblent n'avoir eu un gouvernement central qu'en temps de guerre. » De plus, « la Germanie avait anciennement autant de républiques que de tribus. Excepté en

temps de guerre, il n'existait pas de chef commun à tous, ou même à une confédération donnée. »

Ces faits nous remettent en mémoire ce que nous avons dit en parlant de l'intégration politique, à savoir que la cohésion dans les groupes composés est moindre que celle des simples groupes, et que la cohésion dans les groupes doublement composés est moindre que dans les composés. Ce que nous avons dit alors de la cohésion, nous pouvons le dire ici de la subordination; en effet nous voyons que lorsqu'à la suite de guerres continuelles, une autorité permanente s'est constituée à la tête d'un groupe composé, elle est moins stable que celle de simples groupes. Souvent elle ne dure que pendant la vie de l'homme qui l'a créée : exemple chez les Karens, les Manganas, et les Dayaks. Chez ces derniers, dit Boyle, « c'est par exception qu'un chef s'élève à une suprématie reconnue sur les autres chefs. S'il y parvient, c'est sans autre titre que son mérite personnel et le consentement de ses anciens pairs, et à sa mort son empire se dissout immédiatement. » Alors même que l'institution du chef du groupe composé dure plus que la vie de son fondateur, elle demeure longtemps d'une stabilité bien moindre que celle des groupes composants. D'après Pallas, les chefs mongols et kalmoucks ont un pouvoir illimité sur leurs sujets, mais les khans ne possèdent en général qu'une autorité incertaine et faible sur les chefs subordonnés. Les Cafres sont « tous vassaux du roi, les chefs aussi bien que leurs subordonnés; mais les sujets obéissent si aveuglément à leurs chefs, qu'ils les suivront au besoin contre le roi. » L'Europe nous a fourni des exemples analogues. Chez les Grecs homériques, d'après M. Gladstone, « il est probable que la subordination du sous-chef au souverain local était plus étroite que celle du souverain local au chef de la Grèce. » Enfin durant les premiers temps de la féodalité en Europe, l'allégeance envers le chef local était plus forte que celle qu'on devait au chef commun.

Dans le groupe composé, comme dans le groupe simple, le progrès vers une autorité stable se trouve favorisé par la transition de la succession par le choix à la succession par hérédité. Durant les premiers âges de la tribu simple, quand le rang suprême n'est pas le fruit de la supériorité tacitement reconnue, c'est par l'élection qu'on l'obtient. Dans l'Amérique du Nord, les choses se passent ainsi chez les Aléoutes, les Comanches et bien d'autres encore; dans la Polynésie, il en est ainsi chez les Dayaks de l'intérieur, et avant la conquête musulmane il en était ainsi à Java. On trouve cet usage chez les races montagnardes de l'Inde, les Nagas et autres. Dans quelques régions, diverses tribus de la même race offrent un exemple du passage à la

succession héréditaire. Chez les Karens par exemple, « l'autorité est considérée comme héréditaire dans beaucoup de districts mais, dans un plus grand nombre, elle demeure élective. » Certains villages chinouks ont des chefs qui reçoivent en héritage leur puissance, mais la plupart la tiennent de l'élection.

Pareillement, le groupe composé est d'abord gouverné par un chef élu. Nous en tirons beaucoup d'exemples de l'Afrique. Bastian rapporte que, « dans beaucoup de parties de la région du Congo, le roi est élu par les petits princes. » La couronne de Yariba n'est pas héréditaire : « les chefs élisent invariablement l'un des plus sages et des plus fins de leur ordre. » Le roi d'Ibou, dit Allen, paraît être élu par un conseil de soixante anciens, ou chefs de grands villages. » En Asie, il en est ainsi chez les Koukis : « parmi tous les rajahs de chaque clan, on en choisit un qui sera le *Prudham* ou rajah suprême de ce clan. La dignité n'est pas héréditaire, comme dans les cas de rajahs de second rang, mais chaque rajah du clan en jouit à son tour. » Il en a été de même en Europe. Bien que, chez les Grecs primitifs, le droit héréditaire fût reconnu en grande partie, l'exemple de Télémaque donne à penser « qu'il existait un usage ressemblant à l'élection ou impliquant en quelque sorte une action volontaire de la part des sujets, ou d'une partie d'entre eux, et qu'il était mis en pratique. » Cela est encore vrai de l'ancienne Rome. Ce qui prouve que la monarchie était élective, c'est « que dans les derniers temps, il existait un office d'*interroi*, qui implique que le pouvoir royal ne passait pas naturellement aux mains d'un successeur. » Plus tard il en fut ainsi des peuples orientaux. Jusqu'au commencement du dixième siècle « la formalité de l'élection subsista dans tous les états de l'Europe; l'insuffisance du droit de naissance avait besoin de la ratification de l'assentiment public. Il en était ainsi jadis en Angleterre. Dans les premiers âges de l'histoire de ce pays, l'autorité du Bretwalda ou chef suprême des autres rois fut d'abord élective; et l'on peut retrouver dans l'histoire de ce pays la formalité de l'élection bien longtemps après cette époque.

La stabilité de l'autorité du chef du groupe composé, accrue par l'utilité du commandement à la guerre et par l'établissement de la succession héréditaire, s'accroît encore par l'intervention d'un nouveau facteur, l'origine surnaturelle ou la sanction surnaturelle. Partout, depuis le roi de la Nouvelle-Zélande qui est rigoureusement *tabou* ou sacré, on retrouve l'influence de cet élément; et de temps en temps lorsqu'on n'invoque pas une naissance divine ou une puissance magique comme des titres, on invoque une origine plus qu'humaine. L'Asie en offre un exemple dans la dynastie de Fodli qui régna 150 ans

dans l'Arabie méridionale, et dont tous les princes avaient six doigts, dynastie qui demeura un objet de respect aux yeux du peuple parce que ses membres conservèrent la malformation héréditaire. L'Europe des temps mérovingiens en offre un exemple. La race royale encore païenne alléguait une origine divine; mais quand elle fut devenue chrétienne, dit Waitz, ne pouvant plus la faire remonter jusqu'aux dieux, le mythe s'attacha au surnaturel : « un monstre marin aurait enlevé la femme de Clodion et de cette union serait né Mérovée. » Plus tard nous voyons un caractère sacré ou demi-surnaturel s'établir, qui n'existait pas dans l'origine. Les rois carlovingiens fondaient leur autorité sur l'assentiment divin. Durant l'âge féodal moderne, à part de rares exceptions, « les rois n'étaient pas très éloignés de se croire proches parents des maîtres des cieux. Les rois et les dieux étaient collègues. » Au XVIIe siècle, les théologiens prirent soin de justifier cette croyance. Les rois, dit Bossuet, « sont des dieux et participent en quelque sorte de l'indépendance divine. »

Par conséquent, l'autorité du chef d'un groupe composé naît d'abord pour un temps durant la guerre, puis elle est conférée à vie par l'élection à cause de la fréquente coopération des groupes; elle passe ensuite à la forme héréditaire, et devenant plus stable à mesure que la loi de succession devient très définie et indiscutée; mais elle n'acquiert sa plus grande stabilité que lorsque le roi devient un dieu délégué, ou lorsque sa nature divine, si elle n'est pas, comme chez les peuples primitifs, expliquée par une naissance ou une filiation divine, se trouve remplacée par une délégation divine dont l'autorité ecclésiastique garantit l'authenticité.

Quand l'autorité politique a pris ce caractère absolu qui provient de ce que le chef possède la nature divine ou descend des dieux, ou règne en vertu d'une commission divine, elle ne rencontre naturellement aucune limite. En théorie, et souvent en pratique, il est le propriétaire de ses sujets et du territoire qu'ils occupent.

Quand le régime militaire prédomine et que les droits d'un conquérant sont absolus, les choses se passent de même chez les peuples incivilisés qui n'attribuent pas un caractère surnaturel à leurs chefs. Chez les Cafres Zoulous, le chef « a un pouvoir absolu sur la vie de ses sujets ». — « Le chef Bhil est maître de la vie et des biens de ses sujets. » Aux îles Fidji le sujet est une propriété. Mais cela se voit surtout dans les pays où le chef passe pour être plus qu'un homme. Astley raconte que, dans le Loango, le roi « s'appelle *samba* et *pongo*, c'est-à-dire dieu. » D'après Proyart, dans le même pays, « les gens disent que leur vie et leurs biens appartiennent au roi. » Dans l'Ouasoro (Afrique orientale), le roi a un droit absolu de vie et de mort....

Dans quelques tribus... il est presque l'objet d'un culte. Dans le Msanbara les indigènes disent : « Nous sommes tous esclaves du zumbé (roi), qui est notre mulungu (dieu). » En vertu de la loi fondamentale du Dahomey, comme dans le Benin, tous les hommes sont esclaves du roi, et la plupart des femmes sont ses épouses; » enfin, au Dahomey, le roi s'appelle « l'esprit ». Les Malgaches disent du roi « notre dieu »; il est le maître du sol, des propriétés et de ses sujets. Leur temps et leurs services sont à ses ordres. Dans les îles Sandwich le roi, personnifiant le dieu, émet des oracles et sa puissance « s'étend sur la propriété, la liberté et la vie de son peuple. » Divers souverains asiatiques dont les titres les proclament de la nature et de la race des dieux sont aussi les maîtres absolus de leurs peuples. Dans le royaume de Siam « le roi est le maître non seulement de la personne, mais en réalité de la propriété de ses sujets; il dispose de leur travail et dirige leurs mouvements à volonté. » En Birmanie, « les biens et les personnes des sujets sont censés la propriété du roi, et c'est pour cette raison qu'il choisit pour concubine toute femme qui vient à lui plaire. » En Chine, « il n'y a qu'une personne qui possède l'autorité, l'empereur... un ouang ou roi n'a pas de possessions héréditaires, il vit d'un salaire accordé par l'empereur. L'empereur est le seul maître de la propriété foncière. »

Naturellement, lorsque le chef politique possède un pouvoir illimité; lorsque, conquérant victorieux, il voit ses sujets à ses pieds à sa merci, ou lorsque, issu des dieux, sa volonté ne peut être contestée sans impiété, ou lorsqu'il unit les caractères de conquérant et de dieu, il absorbe tous les genres d'autorité : il est à la fois chef militaire, législateur, grand juge et souverain pontife. Le roi, dans la plénitude de son développement, est la clef de voûte de toute structure sociale, le directeur de toute fonction sociale.

Dans une petite tribu, le chef peut s'acquitter en personne de tous les devoirs de sa fonction. Il ne se borne pas à conduire les guerriers au combat, il a le loisir de régler les différends, il peut sacrifier à l'esprit ancêtre, il peut maintenir l'ordre dans le village, infliger des châtiments, régler les transactions commerciales; en effet ceux qu'il gouverne sont peu nombreux et vivent dans un étroit espace. Quand il devient le chef de plusieurs tribus unies l'accroissement du nombre des affaires aussi bien que l'étendue de pays couverte par ses sujets, font naître des difficultés qui s'opposent à ce qu'il administre en personne. Il est nécesraire qu'il emploie d'autres personnes pour se procurer des informations, pour porter ses ordres et les faire exécuter sous leurs yeux; à la longue, ces aides deviennent les chefs de départements administratifs et exercent une autorité déléguée.

En même temps que le développement des appareils de gouvernement accroît dans un sens le pouvoir souverain, en ce qu'il lui permet de traiter un plus grand nombre d'affaires, il diminue dans un autre sens sa puissance ; en effet son action subit de plus en plus l'influence des instruments par lesquels elle s'exerce. Ceux qui dirigent la marche d'une administration n'importe laquelle peuvent se convaincre que le chef d'une fonction régulative est à la fois aidé et embarrassé par les fonctions subalternes. Dans une association philanthropique, dans une société scientifique, ou un club, ceux qui gouvernent trouvent que le personnel qu'ils ont organisé, gêne souvent et très souvent aussi déjoue leurs projets. Cela est encore plus vrai des administrations de l'État. Le souverain reçoit ses informations par des délégués, c'est par des délégués qu'il fait exécuter ses ordres ; et à mesure que ses rapports avec les affaires deviennent indirects, l'autorité qu'il exerce sur elles diminue ; jusqu'à ce que, dans les cas extrêmes, il devienne un jouet dans la main de son premier délégué ou que celui-ci le détrône.

Si étrange que cela paraisse, les deux causes qui concourent à donner la permanence à l'autorité politique, concourent aussi à une époque plus avancée à réduire le chef politique à l'état d'automate qui exécute la volonté des agents qu'il a créés lui-même. En premier lieu la succession par hérédité, une fois fixée dans une ligne rigoureusement prescrite, suppose que la possession du pouvoir suprême devient indépendante de la capacité de l'exercer. L'héritier d'un trône vacant peut être et souvent se trouve trop jeune pour s'acquitter de sa fonction ; ou bien il peut être et il est souvent trop faible d'esprit, trop peu énergique ou trop absorbé par les plaisirs que sa position procure en abondance ; il en résulte que, dans le premier cas le régent, et dans l'autre, le premier ministre devient le vrai chef. En second lieu, le caractère sacré qu'il reçoit de son origine, qu'on croit venir des dieux, le rend inaccessible aux gouvernés. Il n'y a plus de rapport avec lui que par l'intermédiaire d'agents qui l'entourent. Par suite, il est difficile ou impossible qu'il apprenne plus qu'ils ne veulent lui en laisser savoir ; il en résulte l'incapacité d'adapter ses commandements aux circonstances, et l'incapacité de savoir si ses ordres ont été obéis. Son autorité ne sert qu'à faire réussir les desseins de ses agents.

Même dans une société aussi simple que celle des îles Tonga, nous en voyons la preuve. Il y a un chef sacré héréditaire, qui « était primitivement le chef unique, possédant le pouvoir temporel aussi bien que le spirituel, et censé issu des dieux, » mais qui est aujourd'hui sans pouvoir. En Abyssinie, nous voyons quelque chose d'analogue. Le monarque n'y entretient aucune communication directe avec ses

sujets, et il est revêtu d'un caractère sacré tellement auguste qu'il assiste invisible au conseil; il est un souverain muet. Dans le Gondar, une des provinces d'Abyssinie, il faut que le roi appartienne à la maison royale de Salomon; mais l'un quelconque des chefs turbulents qui a conquis la suprématie par les armes devient un *ras*, ou premier ministre ou monarque réel; seulement il faut « un empereur en titre pour accomplir la cérémonie de l'institution d'un *ras* », puisque le nom au moins d'empereur « est jugé nécessaire pour valider le titre de *ras* ». On peut citer l'exemple du Thibet, où le caractère sacré du chef politique primitif se trouve séparé du droit fondé sur l'hérédité; en effet, le Grand Lama, considéré comme « Dieu le Père » incarné chaque fois dans le nouveau souverain, ne tient pas la nature divine de la filiation naturelle, mais la reçoit d'une façon surnaturelle; des signes de sa divinité le font reconnaître entre tous; et, cette divinité impliquant le détachement des affaires temporelles, il ne possède aucun pouvoir politique. Un pareil état de choses existe au Boutan. « Le Dharma-Raja est pour le peuple de ce pays ce que le Grand Lama est au Thibet, à savoir une incarnation de la divinité, ou Bouddha lui-même sous une forme humaine. Durant le temps qui sépare sa mort de sa réapparition, ou, pour parler plus exactement, jusqu'à ce qu'il soit parvenu à un âge assez avancé pour monter au trône spirituel, un membre du clergé remplit par procuration l'office du Dharma-Raja. » En même temps que ce souverain sacré, il y en a un autre, le souverain temporel. Le Boutan « a deux chefs de nom, connus des Européens et des tribus des montagnes sous les noms hindoustanis de Dharma-Raja et de Délé-Raja... Le premier est le chef spirituel, le dernier est le chef temporel. » Bien que dans ces pays le chef temporel ne passe pas pour avoir une grande influence (probablement à cause du prêtre-régent, qui, voué au célibat, ne peut fonder une race et s'oppose à ce que le chef temporel ne se saisisse du pouvoir absolu), l'existence d'un chef temporel suppose que les fonctions politiques tombent en partie des mains du chef politique primitif. Mais l'exemple le plus remarquable et en même temps le mieux connu est celui du Japon. Nous y voyons l'autorité héréditaire supplantée par l'autorité déléguée, non dans le gouvernement central seul, mais dans les gouvernements locaux. « Après le prince, et dans sa famille, venaient les *karos* ou *anciens*. Leur office était devenu héréditaire, et, comme les princes, ils tombèrent en bien des endroits dans l'impuissance. Les affaires du clan passèrent aux mains de quelque homme habile tiré des rangs inférieurs, qui, unissant la capacité à l'audace, et d'ailleurs sans scrupule, tint les princes et les *karos* hors de vue; mais, s'entourant

d'honneurs et imposant à l'opinion de la foule des samouraïs ou classe militaire, ils exercèrent le pouvoir eux-mêmes. Ils prirent soin cependant d'accomplir tous les actes de leur autorité au nom des souverains fainéants, leurs seigneurs; aussi entendons-nous dire que les daïmios, comme des empereurs, accomplissaient des actes et conduisaient une politique que ceux-ci ignoraient peut-être complètement. » Dans le gouvernement central, nous voyons un double exemple du passage du pouvoir politique aux mains de ministres. Successeurs d'un conquérant issu des dieux, qui exerçait réellement la souveraineté, les empereurs japonais devinrent peu à peu souverains de nom, en partie à cause du caractère sacré qui les séparait de la nation, en partie à cause de l'âge trop peu avancé où la loi de succession les appelait au trône. Par suite, leurs délégués acquéraient l'autorité. La régence au IXe siècle « devint héréditaire dans les Fujiwares (issus de la famille impériale), et les régents devinrent tout-puissants. Ils obtinrent le privilège d'ouvrir toutes les pétitions adressées au souverain, de les présenter et de les rejeter à leur gré. » A la longue, cette fonction usurpatrice perdit son autorité usurpée à son tour de la même manière. De nouveau, on suivit rigoureusement une succession d'après une règle fixe, et de nouveau la séparation du maître d'avec les sujets lui fit perdre la direction des affaires. « Le seul titre aux charges publiques était une haute naissance, et on ne tenait aucun compte de l'incapacité dans le choix des fonctionnaires. » En dehors des quatre fonctionnaires intimes du Shiogun, « personne ne l'approchait; quelques crimes qui pussent se commettre à Kama Koura, il était impossible, à cause des intrigues de ces favoris, de lui faire parvenir une plainte. » Il en résulta que « par la suite cette famille... céda l'autorité aux chefs militaires, » qui souvent devinrent des instruments aux mains d'autres chefs.

Nous avons un exemple de cette substitution, mais sous une forme moins nette dans l'ancienne Europe. Les rois mérovingiens, à qui la tradition attribuait une origine surnaturelle et dont l'ordre de succession était réglé de sorte que les mineurs régnaient, tombèrent sous l'autorité de leurs premiers ministres. Longtemps avant Childéric, la famille mérovingienne avait cessé de gouverner. « Les trésors du roi et sa puissance avaient passé aux mains des maires du palais; l'autorité suprême leur appartenait en réalité. Le prince devait se contenter de porter le titre de roi, des cheveux flottants et une longue barbe, de s'asseoir sur le trône, et de faire figure de monarque. »

En nous plaçant au point de vue de l'évolution, nous pouvons discerner l'avantage relatif d'institutions qui, au point de vue de l'absolu, ne sont pas bonnes, et nous apprenons à accepter à titre

temporaire ce que nous repoussons à titre définitif. Les faits nous obligent à admettre que la soumission à des souverains despotiques a largement contribué au progrès de la civilisation, l'induction et la séduction le prouvent à l'envi.

Si, d'une part, nous groupons ensemble les hordes nomades sans chefs, appartenant à diverses races humaines, que l'on trouve sur divers points du globe, nous apercevons que, lorsque l'organisation politique fait défaut, il y a peu de progrès; et, si nous considérons ces troupes simples qui n'ont que des chefs nominaux, nous voyons que, bien qu'ils présentent quelque développement des arts industriels et une certaine coopération, le progrès y est faible. Si, d'autre part, nous jetons les yeux sur les anciennes sociétés où la civilisation atteignit de bonne heure une hauteur considérable, nous les voyons soumises à un gouvernement autocratique. En Amérique, le gouvernement purement personnel, limité par la seule autorité des coutumes, était le propre des États du Mexique, de l'Amérique centrale et des Chibchas. Au Pérou, le roi divin exerçait un pouvoir absolu. En Afrique, l'ancienne Égypte fut un exemple éclatant de la relation qui unit le gouvernement despotique et l'évolution sociale. Dans le passé lointain, l'Asie en a fourni des exemples répétés, depuis la civilisation accadienne. Les civilisations encore existantes de Siam, de Birmanie, de la Chine et du Japon en sont de nouveaux exemples. Les sociétés européennes primitives, quand elles n'obéissaient pas à un despotisme centralisé, obéissaient au moins au despotisme patriarcal diffus. Ce n'est que chez les peuples modernes, dont les ancêtres ont subi la discipline de ce régime social et qui ont hérité de son empreinte, que l'on voit habituellement la civilisation se séparer de l'assujettissement à la volonté d'une personne.

On reconnaît encore mieux que l'absolutisme a été nécessaire, quand on observe que, dans la lutte pour l'existence entre les sociétés, les vainqueurs ont été ceux qui, toutes choses égales, ont été le plus subordonnés à leurs chefs et rois. Puisqu'aux premiers âges la subordination militaire et la subordination sociale vont de pair, il s'ensuit que pendant longtemps les sociétés conquérantes demeurent soumises a un régime despotique. Les exceptions que l'histoire semble objecter sont en réalité la confirmation de la règle. Dans la lutte entre la Perse et la Grèce, les Grecs n'ont dû qu'à un pur accident de n'être pas détruits par la division des conseils qui résulte de l'absence de soumission à un chef unique. Enfin l'habitude de nommer un dictateur aux moments où l'ennemi mettait la république en péril donne à penser que les Romains avaient découvert que la supériorité à la guerre a pour condition nécessaire une absolue autorité.

Laissant donc de côté la question de savoir si, en dehors de la guerre, les groupes primitifs auraient jamais pu monter à l'état de nations civilisées, nous pensons que, sous les conditions telles qu'elles ont existé, les luttes pour l'existence entre les sociétés qui ont eu pour effet de fusionner de petites sociétés en des sociétés plus grandes, jusqu'à ce que de grandes nations se soient formées, ont nécessité le développement d'un type social caractérisé par un gouvernement personnel, rigoureux.

Pour mettre en lumière la genèse de cette institution politique principale, exposons brièvement les diverses influences qui ont concouru à la réaliser et les phases qu'elle a parcourues.

Dans les groupes les plus grossiers, la résistance que chacun de leurs membres oppose à l'usurpation de la suprématie par un individu quelconque, empêche d'ordinaire l'établissement d'une autorité constituée, quoique la supériorité de force, de courage, de sagacité, de biens, d'expérience qui marche avec l'âge, acquière communément de l'influence.

Dans ces groupes et dans les tribus un peu plus avancées, il y a deux genres de supériorité qui conduisent plus que les autres à la prépondérance; celle du guerrier et celle du sorcier. Souvent séparées, mais quelquefois unies dans la même personne, et dans ce cas la rendant considérablement plus puissante, ces deux supériorités ont pour effet d'inaugurer l'institution du chef politique et demeurent plus tard encore des facteurs importants du développement de cette institution.

D'abord, pourtant, la suprématie acquise par de grands talents naturels, ou par un pouvoir prétendu surnaturel, ou par ces deux causes de supériorité, est passagère : elle cesse avec la vie de celui qui l'avait acquise. Tant que le principe de la valeur personnelle est seul en jeu, l'autorité ne se constitue pas d'une manière permanente. Elle a besoin pour cela du concours d'un autre principe, celui de l'hérédité.

La coutume de reconnaître la filiation par les femmes, propre à beaucoup de sociétés grossières et qui survit dans quelques sociétés très avancées, est moins favorable à l'établissement d'une autorité politique permanente que la coutume de reconnaître la filiation par les mâles. Enfin dans plusieurs sociétés à demi civilisées qui possèdent l'institution permanente du chef politique, l'hérédité par les mâles est établie dans la maison régnante, tandis que l'hérédité par les femmes survit dans la société en général.

Outre que l'usage de la filiation masculine donne à la famille plus de cohésion, apprend mieux la discipline de la subordination, et rend plus probable la conjonction d'une situation héréditaire avec une ca-

pacité héréditaire, on observe qu'il est favorable au culte des ancêtres et par conséquent qu'il apporte à l'appui de l'autorité naturelle le concours d'une autorité surnaturelle. Le développement de la théorie spiritiste mène en réalité à la crainte des esprits des hommes puissants, jusqu'à ce que, après qu'un grand nombre de tribus ont été soudées ensemble par un conquérant, son esprit prenne dans la tradition la supériorité d'un dieu, d'où un double résultat. D'abord le descendant de ce conquérant, gouvernant après lui, est censé participer de sa nature divine, et ensuite obtenir son assistance, grâce aux sacrifices propitiatoires qu'il lui fait. La rébellion passe en conséquence pour un acte pervers et inexpiable.

Les méthodes d'après lesquelles l'institution du chef politique s'établit, se répètent à des périodes de plus en plus élevées. Dans les groupes simples, l'autorité du chef est d'abord temporaire; elle cesse avec la guerre qui lui a donné naissance. Quand des groupes simples qui possèdent des chefs politiques permanents s'unissent pour des fins militaires, l'autorité du chef général n'est que temporaire. De même que, dans des groupes simples, l'autorité est d'abord ordinairement élective, et devient plus tard héréditaire, de même l'autorité du chef du groupe composé est au début ordinairement élective et ne devient héréditaire que plus tard. Il en est de même dans quelques cas où se forment des sociétés doublement composées. De plus, le pouvoir d'un chef suprême, produit d'une date plus récente, d'abord conféré à l'élection, puis devenu héréditaire, est communément moindre que celui des chefs locaux dans leur propre territoire; et, quand il devient plus fort, c'est d'ordinaire par le secours d'un autre principe, une filiation ou une commission prétendues divines.

Lorsque, en vertu d'une origine ou d'une autorité prétendues surnaturelles, le roi est devenu absolu, et que, possesseur à la fois de ses sujets et de son territoire, il exerce tous les pouvoirs, il se voit obligé par le nombre des affaires à déléguer sa puissance. Par un effet de réaction, le mécanisme politique qu'il institue lui oppose une limite; et ce mécanisme devient toujours trop fort pour lui. C'est surtout lorsque l'observation rigoureuse de la règle de l'hérédité porte ou fait asseoir des incapables sur le trône, ou que la prétendue nature divine du souverain le rend inaccessible à ses agents, ou que ces deux causes unissent leurs effets, que le pouvoir passe aux mains de délégués. Le souverain légitime devient alors un mannequin, et son principal ministre le vrai souverain, qui dans certains cas, passant à son tour par des phases analogues, devient lui-même un mannequin qui laisse le gouvernement aux mains de ses subordonnés.

HERBERT SPENCER.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

F. Evellin. — INFINI ET QUANTITÉ. — Paris, Germer Baillière, 1880.

Le titre de cet ouvrage effrayera peut-être plus d'un lecteur. Ne semble-t-il pas que, sur un tel sujet, il soit impossible de rien dire qui n'ait été cent fois dit, et impossible aussi de parler de telle sorte qu'il ne reste, après, tout autant à dire? En un mot, on dirait que le sujet est à la fois épuisé et inépuisable : il est si naturel de se contredire quand on parle de l'infini ! Cependant, on peut ouvrir sans crainte le livre de M. Evellin : on n'y trouvera rien qui ressemble aux pompeux lieux communs d'autrefois, mais des discussions très neuves et très modernes, une multitude de faits empruntés aux derniers travaux de nos physiciens et de nos chimistes, une connaissance approfondie des mathématiques, des vues engageantes et hardies, exposées avec une sorte de candeur métaphysique qui séduit, une dialectique sincère et passionnée, enfin un langage précis sans obscurité, élégant sans afféterie, ferme et coloré, tel en un mot qu'il convient à la difficulté et à la gravité du sujet. On se convaincra aussi que la question de l'infini n'est pas de celles où l'on marche toujours sans avancer jamais : et nous ne croyons pas faire un éloge exagéré du très remarquable livre de M. Evellin en disant qu'il contient sur l'infini plusieurs choses définitives.

L'ouvrage se divise en trois parties. Après une introduction destinée à résumer l'histoire de l'idée de l'infini, à poser le problème et à déterminer la méthode propre à le résoudre, l'auteur considère d'abord l'infini dans la nature : il se place au point de vue du physicien et du chimiste. Il étudie ensuite l'infini mathématique, et enfin l'infini en philosophie. Nous passerons rapidement ici sur les deux premières parties : les théories de M. Evellin sur l'infini mathématique ne peuvent être appréciées avec autorité que par un mathématicien exercé et compétent : la partie mathématique de cet ouvrage sera dans la *Revue* l'objet d'une étude spéciale, due à un écrivain dont nos lecteurs ont pu souvent apprécier la grande érudition et l'habileté dialectique. Nous nous bornerons à une rapide analyse, et nous nous attacherons particulièrement à la partie philosophique de l'œuvre.

I. Il s'agit d'abord de savoir si les quantités réelles, concrètes, objectives — matière, lieu, durée, mouvement — sont infinies. Mais,

avant tout, il faut s'entendre sur le sens des mots. « Fini veut dire borné, et le sens de ce mot est si clair que, lorsqu'on l'emploie, nulle confusion n'est à craindre ; infini au contraire signifie sans bornes, mais ici l'équivoque est facile : sans bornes veut dire en effet tantôt sans limites fixes, tantôt sans limites, quelles qu'elles soient. Une quantité en progrès continu est sans bornes en ce sens qu'aucune limite précise ne la détermine ; une quantité qui aurait atteint la limite des progrès possibles serait aussi sans bornes, mais à un titre supérieur : voilà pour le même mot deux significations distinctes et opposées, l'une négative, l'autre positive. Deux notions aussi distinctes doivent être caractérisées par des termes différents. Infini signifiera pour nous achevé ou sommé : achevé s'il s'agit d'un être, sommé s'il s'agit d'une quantité. Ainsi le nombre infini, s'il existe, sera à nos yeux le nombre-limite, le nombre qui enveloppe tous les autres sans être enveloppé lui-même par aucun. Le terme indéfini au contraire désignera toujours cette forme fuyante de la quantité qui s'accroît sans cesse, sans que l'accroissement final soit jamais acquis. » L'infini et l'indéfini se développent tous deux soit dans le sens de la grandeur, soit dans celui de la petitesse : M. Evellin cherche d'abord si l'infiniment petit peut qualifier la quantité concrète.

La matière existe : elle est discontinue. Le microscope nous le montre ; de plus, le mouvement, quoi qu'en ait dit Descartes, n'est possible qu'à cette condition. Or les parties discontinues qui composent la matière ne peuvent être en nombre indéfini, car comment concevoir, si un corps est donné, que les parties qui le composent ne le soient pas ? Réel en tant que donné, le corps serait dans le devenir, inachevé, ébauché, c'est-à-dire non réel en tant que toutes ses parties ne seraient pas rassemblées, à moins qu'on ne suppose que la nature détermine un nombre indéterminable. Des deux côtés, c'est la contradiction même. D'ailleurs, un grand nombre de faits et de lois physiques, la chute des corps, la condensation, la loi des proportions définies, la loi des proportions multiples, seraient inexplicables dans cette hypothèse.

Le nombre des parties qui composent la matière ne peut pas non plus être infini au sens rigoureux du mot. Le corps étant donné, actuel, le nombre de ses parties doit l'être aussi ; il est donc fixé, déterminé et ne peut plus être augmenté ni diminué. Cependant le nombre, pour être actuel, ne cesse pas d'être une quantité , et qu'est-ce qu'une quantité qui ne peut être ni augmentée ni diminuée ? « Les deux termes *nombre* et *infini* sont donc aussi incompatibles que les termes *courbe* et *droit*, *rond* et *carré*. » — Dira-t-on que notre pensée n'est pas la mesure des choses, que ce qui est absurde pour nous dans l'abstrait peut être vrai dans le concret, que la logique de la nature n'est peut-être pas identique à la nôtre ? Soutiendra-t-on que, l'idée de nombre étant subjective, nous n'avons pas le droit d'y soumettre la nature, et qu'il y a peut-être hors de nous une pluralité vraiment infinie d'éléments, telle qu'aucun nombre ne saurait l'exprimer, par suite vraiment sans nombre, par suite encore pouvant être infinie sans contra-

diction ? Mais si notre raison peut ne pas se représenter tout ce qui est, ou si peut-être il y a bien des choses qu'elle conçoit et qui ne sont pas, il est du moins impossible que ce qui est contradictoire pour elle soit réalisé hors d'elle. Quelles règles, quelle logique, quelle science conserverons-nous, si l'on peut admettre la réalité de ce qui est contradictoire dans les termes ? La raison n'est pas la mesure des choses : elle est du moins sûre que l'absurde n'est pas.

Il reste donc que le nombre des éléments constituants de la matière, bien que prodigieux, sans doute, et, pour nous, incalculable, soit fini. De là résultent d'importantes conséquences. Les éléments, s'ils sont en nombre fini, ne peuvent être étendus ; car, étendus, ils seraient divisibles, et l'on retomberait dans les difficultés précédentes. L'imagination se refuse sans doute à se représenter l'atome inétendu ; mais la raison l'exige, et c'est la raison qu'il faut croire. — Mais comment l'étendue pourra-t-elle être formée d'éléments inétendus ? — Rien de plus simple, si, comme l'a cru Leibnitz, l'étendue n'est qu'un rapport.

D'ailleurs, c'est un des préjugés les plus dangereux de croire qu'une chose ne puisse être composée que de parties semblables à elle-même : l'eau est composée d'hydrogène et d'oxygène ; une armée ne se résout pas en armées, ni un bataillon en bataillons : le nombre a pour élément, ou pour limite, l'unité, qui n'est pas un nombre. — En outre, ces éléments inétendus sont des forces : car autrement comment expliquer l'impénétrabilité ? Et la force doit être considérée non comme l'attribut d'une substance, mais comme la substance même : c'était bien la pensée de Leibnitz ; c'est celle d'Ampère, de Faraday, de Tyndall.

Une démonstration analogue établit que le lieu, la durée, le mouvement, envisagés au point de vue objectif, sont formés aussi d'éléments en nombre fini. L'élément du lieu en soi est un point vide, indivisible et inétendu, décalque exact de ces éléments matériels, ou forces, qui l'occupent. Il faut, suivant M. Evellin, concevoir, en dépit de l'imagination qui s'y refuse, que ces éléments vides ne sont pas des abstractions, qu'ils sont contigus sans se confondre, qu'ils jouissent à l'égard les uns des autres, comme les éléments matériels auxquels ils sont attachés chacun à chacun, d'une impénétrabilité véritable. Par là se résout le célèbre sophisme de Zénon d'Elée, l'Achille. Le problème théoriquement insoluble dans l'hypothèse de la continuité et de l'infinité (quoi qu'en disent de soi-disant algébristes qui ne comprennent même pas la question) se résout en fait à chaque instant : c'est que dans le réel, le lieu étant discontinu, et les éléments sans étendue, il arrive un moment indéterminable pour nous, déterminé dans la nature, où la différence toujours décroissante entre Achille et la tortue n'est plus que d'un élément du lieu : c'est alors qu'ils se rejoignent.

De même, la durée en soi se résout en instants réels, sans durée, en nombre fini. Ainsi encore le mouvement en soi, dont l'existence est démontrée contre M. Herbert Spencer, est discontinu, c'est-à-dire coupé par des repos en nombre fini, correspondants aux éléments

du lieu et aux instants de la durée. Par là se résout un autre sophisme de Zénon d'Elée, celui de la flèche qui vole. Il est vrai qu'à chaque instant la flèche est dans un espace égal à elle-même. Cependant elle n'est pas en repos, car à chaque instant elle n'est plus, ou peut ne plus être dans l'espace égal à elle-même où elle se trouvait l'instant d'auparavant. Autant vous distinguez d'instants, autant il faut distinguer d'éléments dans le lieu : comme il n'y pas d'intervalle, ces éléments étant contigus, vous ne surprendrez jamais la flèche qui vole en dehors d'un espace égal à elle-même, et pourtant elle se meut, car elle traverse successivement tous les espaces.

Ce qu'on a dit de l'infiniment petit, il faut le dire de l'infiniment grand. L'univers, le temps réel, l'espace réel ont des bornes, car ce qui existe ne peut être que nombre, et ce qui est nombre est fini. Il est vrai qu'on a bien de la peine à se figurer les limites de l'univers. Comment le vide absolu peut-il servir de borne au monde ? Mais il faut se défier des prestiges de l'imagination qui projette ses visions au delà de toute limite et que rien ne peut arrêter dans son essor. Pour la raison, le monde n'est pas formé du dehors, mais du dedans : il y a de l'espace tant qu'il y a des êtres pour l'habiter. C'est mal poser la question, et tout confondre, que de demander comment le vide peut mettre obstacle au progrès du monde. Il n'y a point de rapport entre le monde et le vide absolu qui est un néant ; la question ne pose même pas si l'on ne fait pas appel à l'imagination. On comprend dès lors comment Kant s'est trompé en déclarant l'espace infini : il a confondu l'espace pur, conçu par l'imagination, et simple forme de la pensée, avec l'espace réel, l'espace en soi.

II. Il y a deux choses, suivant M. Evellin, qu'il faut distinguer avec le plus grand soin : c'est l'abstrait et le concret, le relatif et l'absolu. La sensation ou plutôt la représentation (*Vorstellung*) est la donnée première de la connaissance ; mais l'esprit ne s'en tient pas là. Il modifie cette donnée première, qui est l'œuvre commune du sujet et de l'objet, soit en éliminant tout ce qui vient du dehors, pour ne garder que ce qui est à lui et de lui : il arrive ainsi à l'abstrait, au relatif ; soit en écartant tout ce qui vient de lui-même pour ne conserver que ce qui appartient à l'objet : voilà le domaine du concret ou de l'absolu. Les philosophes, dit M. Evellin, ont souvent méconnu cette distinction capitale. Ainsi Descartes et Kant, dont M. Evellin nous paraît dénaturer un peu la pensée, les idéalistes en général, prennent pour point de départ les formes abstraites de la pensée, les éléments *à priori*, et veulent en tirer le réel : tentative chimérique, qui renverse l'ordre naturel des choses : c'est le contraire qu'il faut faire.

C'est le contraire qu'a fait M. Evellin. Dans la première partie de son livre, négligeant l'esprit, il s'est placé au cœur de la réalité. Dans la seconde, il se transporte au pôle opposé de la pensée. Il n'y a point de place pour l'infini, on l'a vu, dans le réel ; dans l'abstrait au contraire

règnent l'infini ou l'indéfini : et comme les formes abstraites de la pensée, temps, espace, mouvement idéal, sont l'objet des mathématiques, c'est aux mathématiques et à elles seules qu'il faut réserver le terme infini : ni le physicien ni le métaphysicien ne doivent prononcer ce mot.

Comment l'infini peut-il qualifier la quantité mathématique ? Une quantité ne peut être objet de pensée que si elle est déterminée, enfermée dans des limites ; mais entre ces limites, entre les deux points qui déterminent la longueur d'un mètre par exemple, combien y a-t-il de parties intermédiaires ? — Un nombre infini, répond le mathématicien. — Un nombre fini, a répondu tout à l'heure M. Evellin, métaphysicien. La contradiction n'est qu'apparente, et on peut s'entendre. C'est dans le réel que le nombre des parties est fini. Mais nous ignorons quels sont les éléments que la nature répète un nombre n de fois pour former la longueur d'un mètre. Ce nombre, déterminé en soi, est indéterminé, en d'autres termes infini pour nous. L'infini n'est en fin de compte que l'équivalent, le substitut, le prête-nom pour la pensée abstraite du fini réel et concret, insaisissable à la pensée : c'est notre manière de traduire dans notre pensée confuse l'absolu que la nature dérobe à nos yeux. Vu par nous, qui le voyons mal, le fini apparaît infini ou indéfini.

Mais, s'il en est ainsi, les mathématiques ne correspondent plus fidèlement à la réalité ; la métaphysique osera-t-elle les taxer d'imposture? En aucune façon ; car, et c'est la merveille du génie humain, les mathématiques ont trouvé le moyen d'arriver au même but que la nature par un autre chemin, de la rejoindre sans l'avoir suivie, et de se mettre d'accord avec elle en procédant tout autrement qu'elle. Tantôt par la méthode des limites, avec Archimède, Cavalieri, Newton, tantôt par la méthode des quantités infinitésimales, avec Leibnitz, elles introduisent dans l'infini des déterminations qui le rendent finalement semblable à la réalité. « Le miracle de la science humaine, c'est d'avoir su adapter l'infini et le continu de la pensée au fini et au discontinu de la nature. » Nous ne pouvons que mentionner ici les pages de M. Evellin sur la valeur comparée des deux méthodes employées par les mathématiciens.

Par cette théorie, M. Evellin trouve moyen de résoudre les célèbres antinomies mathématiques de Kant. Le tort de ce philosophe est de n'avoir pas distingué l'abstrait et le concret, le point de vue du physicien et celui du mathématicien. Dans chacune des thèses, il parle en physicien ; dans chacune des antithèses, en mathématicien. Il suffit de rétablir la différence des points de vue pour que la difficulté disparaisse, et, « loin de se blesser avec ses propres armes, la raison sort victorieuse du combat auquel l'a provoquée le grand critique. »

III. Après l'infini dans la nature et l'infini mathématique, il reste à envisager l'infini en philosophie.

C'est à propos de l'extension des concepts généraux qu'on voit d'abord apparaître l'idée de l'infini. — Un concept, celui d'homme par

exemple, enferme-t-il un nombre immense, mais fini, d'individus? Le sensualisme inclinerait peut-être à le croire ; mais il est manifeste qu'un nombre fini d'êtres, si considérable qu'on le suppose, ne peut épuiser le contenu du concept qui les enveloppe et, par cela même, les déborde. — Dira-t-on qu'il convient à un nombre infini d'individus ? Les idéalistes l'ont soutenu : ils ont vu dans l'idée générale quelque chose de divin ; de là la théorie de la *Réminiscence* de Platon, et la *Vision en Dieu* de Malebranche. L'infini préexiste, au moins logiquement, au fini; et c'est ce que Descartes veut dire par sa théorie des *idées innées*. Kant lui-même attribue l'infinité aux notions de temps et d'espace, aux catégories de l'entendement, aux idées de la raison pure. Mais, malgré tant et de si grandes autorités, c'est là une conception contradictoire; l'infini, s'il existe, doit être achevé, définitif, et la raison qu'on invoque pour déclarer les concepts infinis est qu'ils ne sont jamais achevés, jamais définitifs!

Il ne reste plus qu'à dire que les idées générales correspondent à un nombre indéterminé d'êtres, que *général* et *indéfini* sont termes synonymes. L'infini philosophique, comme l'infini mathématique, c'est l'indéfini.

Par suite, il est aisé de comprendre comment, l'intuition rationnelle et l'expérience étant également récusées, s'explique la formation de l'idée de l'infini. En généralisant, c'est-à-dire en éliminant successivement tous les traits individuels, l'entendement, comme l'avait bien vu Locke, dégage le concept de tous les liens qui l'attachent à la réalité concrète. Dès lors, l'idée est comme une matière docile que l'entendement peut manier à son aise; libre comme il est, il peut répéter son opération autant de fois qu'il le veut; la même raison subsistant toujours, suivant la profonde expression de Leibnitz, qui, ayant exclu l'infini de la quantité abstraite, l'aurait sans doute, si on l'eût pressé, banni des concepts abstraits, rien ne peut l'arrêter : de là cette extension tout idéale qui ne connaît pas d'obstacle. L'entendement ne peut se lasser de fournir, puisqu'il ne met rien dans son œuvre qui ne soit de lui et à lui : il ne s'arrêterait que s'il se manquait à lui-même. Le concept de l'infini n'est donc pas une chose toute faite, que l'entendement trouve écrite en lui comme l'édit sur l'album du prêteur : il le construit peu à peu, il l'élabore lentement, non, comme le soutiennent les sensualistes, au moyen des seules données des sens, mais d'après ses lois propres *à priori*. Tel est le vrai sens du célèbre mot de Leibnitz : *nisi ipse intellectus*.

Ces lois *à priori*, qui servent à l'élaboration des concepts, M. Evellin les ramène au principe d'intelligibilité, qui n'est que la définition même de l'intelligence. Étant donnés les phénomènes et ce seul principe, il explique toutes les opérations psychologiques de l'esprit, la sensation, la perception, l'association, la raison « qui abstrait et généralise »; puis les opérations logiques, la déduction et l'induction.

Cependant l'infini apparaît encore en philosophie sous une autre

forme : Descartes et son école, cessant de donner à ce mot le sens que lui avait prêté toute l'antiquité, celui d'indéterminé, d'indéfini, ont considéré l'idée de l'infini comme la plus réelle, la plus positive de toutes nos idées. L'opinion de M. Evellin sur cette doctrine ne peut être douteuse : l'infini est un concept contradictoire ; tous les arguments théologiques de Descartes, Newton et Clarke sont sans portée. Pourtant, s'il écarte toutes ces démonstrations, c'est pour des raisons toutes différentes de celles de Kant. Kant admet la présence en nos esprits et le caractère irréductible de l'idée de l'infini ou de l'Être nécessaire : il refuse seulement à cette idée une valeur objective. M. Evellin au contraire (laissant, il est vrai, de côté l'idée du parfait) n'admet pas que cette idée soit vraiment première. Si elle l'était, les arguments théologiques seraient, à ses yeux, irréprochables. Dans une note fort curieuse sur laquelle nous regrettons de ne pouvoir insister, il revient sur une question qu'on pouvait croire jugée, celle de la célèbre preuve ontologique de saint Anselme et de Descartes, et il réfute la critique de Kant. On nous permettra seulement de dire que les arguments de M. Evellin, pour ingénieux qu'ils soient, ne nous ont pas convaincu.

Dans sa conclusion, M. Evellin indique nettement la portée de sa thèse : il est métaphysicien, et c'est pour venir en aide à la métaphysique, pour maintenir ses droits méconnus, pour protester contre l'arrêt prononcé par Kant, qu'il a écrit : « L'objet que dans le présent travail nous nous étions directement et immédiatement proposé était, on l'a vu, l'étude de ces antinomies, qui ne nous paraissent redoutables et que nous ne jugeons insolubles que lorsque nous oublions qu'elles sont dues au conflit de l'imagination et de la raison, au contraste de ce qui paraît être et de ce qui est ; il nous semblait de quelque utilité de faire voir que le concept de l'infini, ramené à ses éléments par l'analyse, n'enveloppe aucune des contradictions qu'on lui prête, et que sur ce terrain l'opposition de l'actuel et du virtuel suffit à expliquer, à justifier même les vues les plus divergentes ; mais, à vrai dire, nous visions un but ultérieur et bien autrement digne d'intérêt : nous voulions montrer, en nous aidant d'un exemple, et faire ainsi toucher du doigt, le rôle et la portée de la raison pure dans toutes les questions de l'ordre de celle que nous avions traitée ; nous voulions surtout établir, ne fût-ce que médiatement et à titre de conclusion dernière, que la métaphysique a un objet propre, puisque des problèmes d'un ordre spécial lui sont soumis ; une méthode, puisqu'elle peut, dans l'étude de quelques-uns de ces problèmes, employer, non sans succès, certains procédés ; un instrument enfin, savoir la raison elle-même, cette raison dégagée du sensible, qui suscita tant d'injustes défiances et qui nous paraît encore, malgré tout, l'instrument par excellence de la pensée. » (P. 265.)

Point d'infini actuellement réalisé : dans le réel, le fini ; dans la pensée, l'indéfini : voilà d'un mot le point essentiel, la maîtresse formule de la thèse de M. Evellin. Ainsi présentée, elle n'est pas absolu-

ment neuve : les belles études de M. Renouvier, si profondes et si précises, conduisaient déjà à une conclusion analogue. Mais ce qui appartient en propre à M. Evellin, et c'est une grande et belle originalité, c'est la démonstration qu'il a donnée. Quelque opinion que l'on professe sur l'absolu, sur les rapports de l'esprit avec les choses en soi, on ne peut méconnaître la vigueur et la richesse de son argumentation, la sûreté de sa dialectique, l'enchaînement rigoureusement systématique de ses vues. Bien plus, quiconque y réfléchira se convaincra, croyons-nous, qu'en toute hypothèse et dans tout système il faut faire droit à ses principaux arguments. Nous n'avons donc pas à critiquer ce qui est le fond même du livre : il en est autrement des théories métaphysiques auxquelles l'auteur a rattaché ses démonstrations. Le réalisme dont il fait profession, l'absolu et les choses en soi qu'il nous croit capables d'atteindre, l'assiette nouvelle qu'il veut donner à la métaphysique, ou plutôt l'assiette ancienne qu'il veut lui rendre, sont choses contestables à nos yeux, et il ne nous paraît pas que sur ces points l'auteur soit à l'abri de tout reproche.

Tout d'abord, sa théorie de la connaissance, si importante en pareille matière, soulève des difficultés : la terminologie au moins en est incertaine. Le mot *entendement* est certainement pris en deux sens différents dans la première et dans la seconde partie. Au début, il est employé comme synonyme de raison : on oppose l'entendement, juge infaillible de la vérité, aux sens et à l'imagination. A la fin, il change de parti : c'est lui, avec ses formes abstraites et son travail à vide, qui crée ces fantômes, l'indéfini, le continu, que tous les efforts de la raison pure parviennent à peine à exorciser. Et pour faire cette œuvre si contraire à la raison, c'est le secours de la raison même qu'il emprunte : le concept de l'indéfini, œuvre de l'entendement, « se résout dans la loi d'intelligibilité » (p. 229), qui est la loi constitutive de la raison. Il faut avouer qu'il est malaisé de se faire une idée exacte de la doctrine de M. Evellin sur l'origine de nos connaissances. Il semble que, préoccupé exclusivement du réel, il ait un peu oublié la pensée, et que les choses en soi aient, dans son esprit, fait tort aux idées.

Le point de départ de la connaissance, suivant M. Evellin, est le phénomène, œuvre commune du sujet et de l'objet, synthèse de l'un et de l'autre. On pourrait lui faire remarquer que le phénomène est un fait de représentation, un état de conscience, et que la seule distinction qu'on y peut faire, parce qu'elle est donnée dans l'acte même de la pensée, est celle du sujet conscient et de l'objet en tant que représenté, ou, pour parler le langage de M. Renouvier, du représentatif et du représenté. En un mot, la distinction devrait être exprimée de telle sorte qu'on vît bien qu'on ne sort pas de la représentation; elle devrait être exprimée en termes idéalistes au lieu de l'être, comme chez M. Evellin, en termes réalistes. Ce serait une grande chose, et c'est celle qu'a tentée plus d'un métaphysicien, de faire sortir le réel du seul fait de la pensée, la seule chose qui soit incontestée. Mais enfin M. Evellin postule

le réel et la chose en soi pour expliquer le phénomène. Accordons-lui ce postulat, sauf à nous en souvenir plus tard et à bien marquer que la théorie ne peut pas démontrer le réalisme, autrement du moins qu'on ne démontre la valeur d'une hypothèse, en établissant qu'elle est d'accord avec les faits.

A partir de ce point, qui est le phénomène, la pensée prend deux directions différentes, l'une pour s'engager dans l'abstrait et dans l'idéal, l'autre pour s'enfoncer dans le réel. Si du phénomène, qui est l'œuvre commune du sujet et de l'objet, on élimine ce qui vient de l'objet, si l'esprit s'affranchit du lien qui l'unit aux choses, s'il se reprend lui-même, il arrive à concevoir l'espace pur, le temps pur, indéfini et continu : c'est le suprême abstrait et, par suite, ce qu'il y a de moins réel. Si au contraire on élimine ce qui vient du sujet, on se rapproche d'autant, à chaque étape, de l'objet, de la chose en soi : voilà le suprême concret, le réel.

Ici encore, nous aurions à faire à M. Evellin une querelle de mots. Si la pensée, dans chacune de ses opérations en sens inverse, procède par élimination, abandonnant ici ce qui vient de l'objet, là ce qui vient du sujet, elle abstrait dans les deux cas; pourquoi donc donner le nom d'abstrait au résidu obtenu dans le premier cas, et le nom de concret au résultat obtenu dans le second? Mais n'insistons pas plus que de raison sur ce point. Opposons seulement les termes *idéal* et *réel* au sens où M. Evellin oppose l'*abstrait* et le *concret*.

Mais il faut noter une différence entre la conception que M. Evellin se fait de l'absolu ou de la chose en soi, et celle que se sont faite la plupart des métaphysiciens. Pour ces derniers, la raison connaît ordinairement la chose en soi par une intuition directe : elle est en contact avec elle, mystérieusement sans doute, mais sans intermédiaire. Tournez l'âme comme il faut vers les Idées, dit Platon, et elle les verra, comme l'œil voit la lumière. Les notions claires et distinctes de Descartes et de Spinoza sont une connaissance analogue. Pour M. Evellin, au contraire, ce n'est pas la νόησις, c'est la διάνοια, c'est la raison raisonnante qui arrive à l'absolu : « Le monde de la raison pure est moins pensé qu'induit et conclu. » (P. 269.) Il procède vraiment en mathématicien.

Mais, s'il en est ainsi, une grave difficulté apparaît : comment comprendre qu'au terme de cette opération, quand on aura éliminé tout ce qui rend les choses intelligibles, il reste encore quelque chose qu'on puisse nommer? Dans l'ancienne métaphysique, on comprenait à la rigueur, et à la condition de n'y pas regarder de trop près, comment la chose en soi, se présentant directement à l'esprit, pouvait y laisser une sorte d'empreinte, et, suivant une comparaison classique, une image fidèle d'elle-même. Ici au contraire l'esprit n'est plus pour lui-même un instrument, mais un obstacle qui l'empêche d'atteindre la réalité : il ne peut la saisir qu'en se supprimant; il ne la voit qu'à la condition de s'en aller. Mais que lui restera-t-il, s'il n'est plus là? Au vrai, M. Evellin ne pourrait soutenir que l'effort de la raison pour épuiser dans le phéno-

mène tout ce qui vient du sujet puisse jamais obtenir un plein succès : et, s'il ne l'obtient pas, quelque chose subsiste toujours des conditions de la pensée; la prétendue chose en soi se trouve *pro tanto* altérée : elle est relative. Or une chose n'est pas plus ou moins en soi; elle l'est ou elle ne l'est pas. Dirons-nous que, par une méthode analogue peut-être à celle des limites, l'esprit s'élance d'un bond au dernier terme? Mais n'est-ce pas soutenir qu'il sort de lui-même tout en y restant, qu'il pense à la fois et ne pense pas? M. Evellin a bien senti la difficulté : car il ne se fait pas faute de répéter que sa chose en soi est inconcevable. Elle l'est vraiment trop, et il est difficile de se laisser conduire jusque-là au nom de ce principe d'intelligibilité qu'on nous présente comme la cheville ouvrière de toutes les opérations intellectuelles.

Cependant, de quelque manière qu'on y arrive, qu'est-ce que la chose en soi? M. Evellin distingue le lieu en soi, la durée en soi, le mouvement en soi, enfin l'élément dynamique, qui paraît être la plus réelle des choses en soi. Comment distinguer toutes ces choses en soi, sinon à l'aide de ces formes de la pensée, dont on veut précisément faire abstraction? On a beau changer les noms : le lieu ne se conçoit pas sans l'étendue, ni la durée sans le temps. Je sais bien que quelques philosophes, M. Spencer par exemple, ont essayé de faire une distinction entre le temps et l'espace représentés *in concreto*, à propos d'un objet déterminé dans une expérience donnée, et la notion générale de temps et d'espace, formée ultérieurement par l'acte de l'esprit qui abstrait ses propres lois et prend conscience des formes qu'il a d'abord appliquées sans les connaître. Mais ce serait une chimère de croire que cette dernière opération modifie en quoi que ce soit les formes de la pensée primitivement engagées dans l'expérience : il serait étrange qu'une simple abstraction y ajoutât quelque chose, et que, pour les voir telles qu'elles sont, on les changeât. Ce qui est une forme, une condition de la pensée, ce n'est pas le temps ou l'espace en général, mais la durée ou le lieu où est situé tel phénomène donné. Mais, si l'on élimine ces formes, comment arriver à concevoir le lieu ou la durée en soi? M. Evellin, avec Platon et d'autres grands esprits, a été dupe d'une illusion : ses choses en soi ne sont que nos idées mêmes, transportées hors de nous, transformées en réalité, et servant, sous ce vêtement d'emprunt, à s'expliquer elles-mêmes. Comme Aristote le reprochait déjà à Platon, il ne fait que doubler nos représentations pour les expliquer. C'est toujours la situation de l'homme qui, se regardant dans l'eau, se prendrait pour la copie de ce qu'il voit.

En outre, M. Evellin déclare que dans le réel les éléments du lieu sont inétendus. Mais comment comprendre que par leur rapprochement ils forment l'étendue, à moins d'admettre avec Leibnitz qu'ils rencontrent une pensée qui leur impose ses lois et se représente cette réalité d'une manière qui lui est propre? Et enfin n'a-t-on pas bien de la peine à comprendre comment ces points peuvent être *en soi*, qui ne sont que

par autre chose, simples décalques des points dynamiques, vides et pourtant impénétrables, contigus et pourtant distincts?

Si encore la chose en soi, supposée possible, nous était de quelque utilité! Mais il n'en est rien. Après qu'on en a constaté l'existence, il faut avouer qu'on ignore comment elle se comporte, et revenir, dans l'impuissance où nous sommes de l'atteindre, aux symboles merveilleusement ingénieux que les mathématiciens ont inventés pour s'en passer. S'agit-il simplement de se borner au plaisir platonique d'en constater l'existence, à la limite de notre connaissance? Plus d'un idéaliste y consentirait, Kant, que M. Evellin combat si vivement, tout le premier, et bien d'autres : « Le poisson du vivier, dit A. Lange, ne peut nager que dans l'eau et non sur la terre; mais il peut pourtant heurter de la tête le fond et les parois. Nous aussi nous pourrions de la sorte avec l'idée de causalité mesurer tout le domaine de l'expérience, et trouver qu'il y a au-delà de ce domaine une région entièrement inaccessible à notre faculté de connaître [1]. » Mais, si cette connaissance doit rester stérile, autant n'en pas parler; s'il faut rester dans la sphère des phénomènes, autant le faire de bonne grâce. Posons le réalisme comme un idéal qu'il est fâcheux de ne pouvoir atteindre, et soyons idéalistes.

En fin de compte, M. Evellin déclare que de ce monde de la raison pure « nous n'avons qu'une connaissance négative, quelque certaine qu'elle soit, parce que nous n'en savons qu'une chose : c'est que sans lui ce que nous nommons d'ordinaire pensée serait impossible. » (P. 269.) N'en avoir qu'une connaissance négative, c'est être bien près de n'en avoir aucune. Et si nous n'avons d'autre raison de l'admettre que l'impossibilité d'expliquer sans lui la pensée, il faudrait s'assurer si vraiment cette impossibilité est rigoureuse. Peut-être (c'est un point sur lequel il ne convient pas d'insister ici) serait-il possible de trouver, le phénomène étant la seule réalité, une opposition entre le concret et l'abstrait, le réel et l'idéal, comme celle que réclament les belles démonstrations de M. Evellin. Nul doute qu'une telle conception ne présente aussi de grandes difficultés : il serait du moins intéressant de montrer que la théorie de M. Evellin ne tient pas indissolublement à une hypothèse métaphysique, qu'on peut l'en détacher sans la ruiner et que l'idéalisme s'en accommode aussi bien, sinon mieux, que le réalisme.

VICTOR BROCHARD.

W. Wundt. — GRUNDZUEGE DER PHYSIOLOGISCHEN PSYCHOLOGIE. *Zweite völlig umgearbeitete Auflage,* Leipzig, Engelmann. 1880. In-8°, 2 volumes, 489 et 472 p., avec 180 figures.

M. Wundt vient de publier une nouvelle édition de sa *Psychologie physiologique*, qui diffère sur beaucoup de points de la première édi-

1. *Histoire du Matérialisme*, t. II, p. 58, trad. Pommerol.

tion publiée en 1874. En comparant soigneusement les deux textes, nous avons noté un grand nombre de changements.

L'auteur a abrégé certains développements qui lui ont paru sans doute allonger inutilement un ouvrage déjà si riche en faits et en théories.

D'autres parties, sans subir de changements notables, ont été mises à une autre place. Ainsi, tout ce qui est consacré au développement des fonctions sensorielles et à la structure histologique des organes des sens a été condensé en un chapitre unique (tome I, p. 279 à 321). Un plus grand nombre de subdivisions introduites dans quelques chapitres permettent au lecteur de mieux s'orienter. Cette nouvelle édition nous a paru d'une ordonnance supérieure à la précédente et d'une disposition plus commode pour l'étude.

Mais toutes ces modifications sont d'une importance secondaire au prix de ce que l'auteur a ajouté. Nous n'avons pas l'intention de donner ici l'analyse d'un ouvrage contenant près de mille pages, d'autant moins que nous en avons exposé ailleurs les points principaux [1]. Nous voulons seulement, parmi les très nombreuses additions, noter les principales, afin que le lecteur puisse apprécier l'importance de ce travail de révision.

Le premier chapitre a été complètement refondu. Il est consacré au « développement organique des fonctions psychiques, » à la détermination des caractères et des limites de la vie psychique (travaux de Häckel sur les radiolaires, de Darwin sur les plantes insectivores) et à la différenciation des fonctions psychiques (travaux de Kleinenberg) [2].

Signalons dans les chapitres suivants les travaux récents sur la structure des nerfs (étranglements inter-annulaires de Ranvier) (p. 33), mais surtout le résumé des données fournies par la pathologie sur la transmission des impressions sensitives ou motrices dans la moelle épinière et l'encéphale (recherches de Flechsig, Charcot, etc., p. 94 et suiv.).

La question des localisations cérébrales, qui n'avait guère été qu'effleurée dans la première édition, est longuement traitée (p. 134 et suiv.). Outre les études de Ferrier et de ses prédécesseurs Fritsch et Nothnagel, qui sont assez connues en France, on y trouve celles de Munk) qui le sont beaucoup moins, mais qui ont aussi leur importance, surtout pour ce qui concerne le sens de la vision. L'exposé des fonctions du cerveau (211-224) a été aussi fort modifié.

Pour les sensations, la distinction entre les sens chimiques et les sens mécaniques a été plus nettement accentuée (p. 279). L'étude sur la loi psychophysique résume tout ce qui a paru sur la question. Le nouveau chapitre sur le *Gefühlssinn* est important pour l'étude de la sensibilité musculaire.

1. *Revue scientifique*, 27 novembre et 4 décembre 1875.
2. Pour le compte-rendu détaillé de ces travaux voir la *Revue philosophique*, t. V, p. 446.

Je pourrais énumérer encore un grand nombre d'autres parties de l'ouvrage qui ont été mises au courant des travaux les plus récents. J'en signale quelques-unes au hasard : les publications de Hering sur l'optique, les discussions sur le développement des sens des couleurs (Magnus, Grant Allen, etc.); les recherches de Cyon, Ferrier sur les mouvements, dans leurs rapports avec les canaux semi-circulaires (tome II, p. 21 et suiv.); les ouvrages ou mémoires relatifs au sommeil, aux rêves, à l'hypnotisme.

Dans cette très sèche énumération, je n'ai pas mentionné l'une des parties les plus intéressantes de cette deuxième édition : ce sont les recherches nouvelles faites par M. Wundt et ses élèves sur la durée des actes psychiques. J'ai exposé ici, il y a cinq ans [1], l'état de cette question, en prenant surtout pour guide la première édition de l'ouvrage qui nous occupe. Depuis cette époque, d'autres travaux ont été faits qui pénètrent de plus en plus dans le domaine purement psychologique. La *Revue* a mentionné au fur et à mesure qu'elles ont paru les recherches de Galton, d'Obersteiner, de Kries et d'Auerbach, sur la durée de l'acte de discernement le plus simple [2]. M Wundt résume ces recherches, auxquelles il ajoute le résultat des siennes, que nous allons indiquer en quelques mots.

1° Une première série de recherches a pour but de déterminer le temps nécessaire pour la perception des représentations composées. Ici il y a à fondre en une unité plusieurs objets différents. Le temps requis pour cette fusion varie-t-il suivant la complexité? Je n'entre pas dans le détail des expériences, je me borne à l'essentiel. Pour mieux voir comment la durée de l'aperception augmente avec la complexité d'une représentation, il faut en prendre une dont l'accroissement en complexité soit régulier. M. Wundt choisit des représentations visuelles : ce sont des nombres imprimés, qui varient de 1 à 6 chiffres. Parmi les résultats que contient son ouvrage (tome II, p. 256 et suiv.) et qui sont dus à plusieurs observateurs, je transcris les plus saillants [3]:

1 chiffre.	2 chiffres.	3 chiffres.	4 chiffres.	5 chiffres.	6 chiffres.
0,324	0,339	0,314	0,474	0,687	1,082
0,308	0,358	0,386	0,491	0,627	1,079

Ces nombres résultent de 120 expériences qui ont été faites à deux époques distinctes : la première série pendant un mois, la seconde pendant le mois suivant. Chez la plupart des observateurs, les différences sont petites lorsqu'il s'agit de nombres à 1, 2 ou 3 chiffres; mais, de 4 à 6, on voit qu'elles sont importantes.

2° Une seconde série de recherches (tome II, p. 279 et suiv.) a pour

1. Mars 1876, t. I, p. 267.
2. Pour Kries et Auerbach, t. VI, p. 387; pour Galton, t. VIII, p. 677; pour Obersteiner, t. VII, p. 701.
3. Dans ces nombres et dans tous ceux qui suivent l'unité est la seconde.

objet l'*association* des états de conscience, considérés quant à la durée. Nous ne donnerons encore ici que les résultats les plus simples.

Ils montrent que le temps nécessaire pour l'association est beaucoup plus long que le temps qui suffit pour distinguer entre deux mots; il est presque égal à celui que nous avons indiqué plus haut pour les représentations composées de 4 à 6 chiffres. On peut considérer 0,72″ comme la durée moyenne d'une association. Les expériences faites sur quatre sujets différents ont donné les nombres suivants : 0,752; 0,723; 0,874; 0,706.

Distinguons, dit M. Wundt, les associations en trois classes : 1° les associations de mots : ex. *Sturm, Sturmwind*; 2° les associations extérieures, c'est-à-dire où les idées ont entre elles un rapport extérieur : ex. maison, fenêtre; 3° les associations intérieures, où l'idée en évoque une autre ayant avec elle un rapport de dépendance, de subordination, etc., ex. chien et carnassier. Voici les résultats pour ces trois classes :

	Assoc. mots.	Assoc. externe.	Assoc. interne.
1.....	0,737	0,810	0,730
2.....	0,762	0,701	0,691
3.....	0,977	0,710	0,861
4.....	0,623	0,864	0,687

On peut remarquer que, chez l'observateur n° 3, l'association des mots demande beaucoup plus de temps; ce qui l'explique, c'est que, étant d'origine étrangère, il a moins l'habitude de la langue allemande. Elle se fait au contraire très rapidement chez l'observateur n° 4, qui n'est autre que M. Wundt. « L'habitude que j'ai d'exposer mes idées oralement, dit l'auteur, donne une plus grande rapidité à ce mode d'association et à l'association interne. »

Il faut encore plus de temps lorsque, au lieu de se borner à susciter une association quelconque, on lui impose une forme logique, même très simple, celle d'un jugement. Quand au mot suscité on doit joindre un prédicat convenable, l'opération demande en moyenne 1/10 de seconde de plus que pour une association qui se présente d'elle-même. D'ailleurs dans ce cas les variations sont très grandes. S'il s'agit de choses habituelles, l'opération est très rapide, parce qu'en fait c'est un cas de simple association. Dans les autres cas, on a conscience de plusieurs associations, parmi lesquelles le prédicat convenable doit être choisi. Plus ce choix est difficile, plus la durée est longue. A cet égard, on peut distinguer trois classes de jugement :

1° Ceux qui trouvent immédiatement une espèce à laquelle ils se rapportent : chien, village, etc.

2° Ceux qui expriment certains états qui doivent être rapportés à quelque représentation extérieure : ex. inquiétude, paralysé, etc. Le temps est en moyenne plus long.

3° Les mots exprimant des abstractions, comme force, rétribution, garantie, etc. Ici, le temps est beaucoup plus long, à cause de la

difficulté de rapporter ces abstractions à quelque chose de plus général.

Je mentionnerai un dernier ordre de recherches (tome II, p. 213 relatif à la portée ou à l'étendue de la conscience (*Umfang des Bewusstseins*). Combien peut-il y avoir simultanément d'états dans la conscience? C'est une question qui a été très discutée, surtout par Herbart et ses disciples Waitz et Lange... Mais il est clair que l'observation intérieure seule ne peut répondre à cette difficile question; c'est la méthode expérimentale qui peut la trancher. Pour cela, Wundt prend une série d'impressions successives d'une nature simple : les coups d'un pendule entrecoupés d'une manière régulière par les coups d'un timbre. On constate qu'il y a un certain degré de vitesse qui donne le maximum de perception. Si elle augmente ou diminue, les conditions deviennent beaucoup plus défavorables à l'expérience. « On trouve que la vitesse la plus favorable est celle qui suppose de 0,3″ à 0,5″ d'intervalle entre les impressions. Le maximum d'impressions qui puissent former une série s'élève à 12. Nous pouvons donc dire que 12 représentations simples forment l'étendue maxima de la conscience pour des états successifs et relativement simples. » Pour les sensations tactiles, on arrive au même résultat; mais nous ne sommes pas capables de conserver un aussi grand nombre d'impressions, si elles ne se présentent pas sous la forme rhythmique.

Tel est le résumé très bref des recherches nouvelles que M. Wundt nous fait connaître sur la durée des actes psychiques. Ils sont le résultat des travaux entrepris par lui avec ses élèves dans son laboratoire psycho-physique de Leipzig. Il promet d'ailleurs (p. 280, tome II) de publier sur ce sujet un mémoire spécial. Ce sera pour nous une occasion d'y revenir et d'exposer la question avec le développement qu'elle comporte.

Nous avons simplement essayé de faire entrevoir ce qu'il y a de nouveau dans cette deuxième édition. En la lisant, nous n'avons pu nous défendre d'une réflexion. Il y a une quarantaine d'années, lorsqu'on publiait en France un de ces livres de psychologie auxquels plusieurs estiment qu'il faudrait encore s'en tenir, et que ce livre avait une seconde édition (ce qui est arrivé quelquefois), l'auteur se contentait pour tout changement d'une nouvelle préface, dans laquelle il exprimait sa satisfaction. Aujourd'hui, tout est changé. A six ans de distance, voici un livre écrit par un des hommes les plus compétents de l'Europe, qui est refait presque en entier. C'est que la psychologie nouvelle a l'allure d'une science qui marche. Elle trouve en elle-même et dans les autres sciences de la nature des raisons pour se modifier et se compléter incessamment; elle doit être toujours en éveil. L'ancienne psychologie était plus commode; on comprend qu'elle laisse des regrets.

TH. RIBOT.

Dr Richer (Paul). ÉTUDES CLINIQUES SUR L'HYSTÉRO-ÉPILEPSIE OU GRANDE HYSTÉRIE. 1 vol in-8°, avec 105 figures et 9 gravures à l'eau-forte. Paris, Delahaye et Lecrosnier.

Il serait bien superflu aujourd'hui et pour les lecteurs de la *Revue* de démontrer le profit que la psychologie peut tirer de l'étude des maladies mentales : c'est un point accordé par tout le monde, même par les spiritualistes les plus décidés. Mais il y a un groupe de maladies dont on a moins souvent parlé et qui doivent cependant, un jour ou l'autre, contribuer pour une large part à la constitution de la psychologie comme science naturelle : ce sont les maladies nerveuses, telles que l'hystérie, l'épilepsie, l'hypochondrie, qui, sans constituer proprement un désordre mental, y confinent et finalement y conduisent.

La monographie que M. le Dr Richer vient de consacrer à la grande hystérie (c'est-à-dire à une affection mixte, composée à la fois d'hystérie et d'épilepsie) est le recueil le plus complet qu'on puisse consulter. Elle est le fruit d'une longue fréquentation avec les hystériques de la Salpêtrière, ce qui veut dire la collection la plus riche et la mieux choisie qu'il y ait au monde. Une partie de son livre est naturellement consacrée à des considérations médicales et thérapeutiques qui ne doivent pas nous occuper ici; mais il reste encore une ample matière à étudier pour le psychologue.

Quelques médecins soutiennent que les femmes, pour la moitié, sont plus ou moins hystériques, et un aliéniste n'a pas craint de dire « que l'hystérie n'est que l'exagération du caractère féminin ». Même en admettant qu'eux aussi ils exagèrent, on comprend assez l'importance de la question. Si donc quelqu'un est tenté un jour d'écrire une psychologie [1] de l'hystérie, il trouvera dans le livre qui nous occupe la plus abondante source d'informations. Comme il ne peut être question d'entreprendre ici un pareil travail, nous nous bornerons à indiquer quelques faits étudiés dans l'ouvrage de M. Richer, qui intéressent la psychologie générale.

D'abord les troubles sensoriels. Les hystériques ont une hémi-anesthésie (quelquefois l'anesthésie est totale) qui existe même en dehors des attaques. L'analgésie (insensibilité à la douleur) permet de les piquer profondément sans qu'elles en souffrent. La piqûre est sentie comme contact, non comme douleur. Ce fait et les troubles de la motilité qui se présentent chez elles ont une grande importance pour l'étude analytique des diverses formes de la sensibilité générale. Ce sont principalement les hystériques qui se sont chargées de démontrer que certains modes peuvent être abolis, d'autres restant intacts. La pathologie s'est chargée de faire une analyse qui autrement nous restait inaccessible. Cette hémi-anesthésie affecte d'ailleurs les sens spéciaux. Du

1. L'un des collaborateurs de ce recueil, M. Richet, en a donné une esquisse dans la *Revue des Deux-Mondes*.

côté malade, il y a perte de l'odorat, la langue est sans saveur, l'oreille paresseuse; enfin l'œil est atteint d'achromatopsie. « C'est la notion du violet qui est perdue la première, puis celle du vert, du bleu, du jaune, finalement du rouge. Les couleurs disparaissent en allant des centres à la périphérie. Elles réapparaissent dans l'ordre inverse, en allant de la périphérie au centre [1]. »

La description de la grande attaque d'hystéro-épilepsie et des quatre périodes qui les caractérisent invariablement sont du plus haut intérêt au point de vue de l'*automatisme psychique.*

La première période, qui a les apparences de l'épilepsie, consiste en une phase de mouvements toniques auxquels succèdent des mouvements cloniques, puis une phase de résolution musculaire.

La deuxième période est caractérisée par les grands mouvements (contorsions de toutes sortes, corps en arc de cercle, cris, expression de lutte ou de rage). Elle nous remet sous les yeux les convulsionnaires de Saint-Médard, les démoniaques et les possédés du moyen âge.

La troisième période, appelée par M. Charcot « des attitudes passionnelles », est la plus intéressante pour le psychologue. « La malade est en proie à des hallucinations qui la ravissent dans un monde imaginaire... L'expression de sa physionomie et ses attitudes reproduisent les sentiments qui l'animent; elle agit comme si son rêve était une réalité. Par sa mimique et par ses paroles, il est facile de suivre toutes les péripéties du drame qui se déroule devant elle ou auquel elle prend une part active; son hallucination purement subjective devient en quelque sorte objective par la traduction qu'elle en fait. Quand elle est réveillée, la malade conserve le souvenir de tout ce qui s'est passé, et le récit qu'elle en fait concorde en tout point avec ce qu'on a observé » [2]. On trouvera dans l'ouvrage de M. Richer le détail du drame que chacune de ces malades traverse et qui pour chacune est invariablement le même. « C'est une série de tableaux qui sont d'une précision et d'une régularité surprenantes. » Nous ajouterons pour notre part qu'il n'y a pas de plus belle preuve du déterminisme psychologique.

La quatrième période, pendant laquelle la connaissance revient, est caractérisée par un délire variable, entrecoupé d'hallucinations. Puis la malade retrouve son équilibre normal.

Ajoutons qu'une pression sur l'ovaire du côté malade arrête toutes ces manifestations morbides et peut en empêcher l'apparition si elle est exercée dès le début de la crise.

L'étude sur les phénomènes de catalepsie, d'hypnotisme et de somnambulisme provoqués est d'un grand intérêt; mais je ne veux pas revenir sur un point qui a été très bien traité ici [3].

M. Richer termine son livre par un appendice historique consacré à

1. Page 541.
2. Page 94.
3. Voir la *Revue philosophique*, octobre et novembre 1880.

la chorée épidémique du moyen âge, aux épidémies de possession démoniaque, aux convulsionnaires de Saint-Médard, aux *camp-meetings* et aux *revivals* irlandais et américains, enfin aux extatiques, dont deux sont bien connues, Marie de Mœrl et Louise Lateau.

Pour connaître les hystériques, rien ne peut remplacer leur fréquentation ou tout au moins celle des cliniques hibernales de la Salpétrière. qui sont devenues célèbres. Cependant le livre est enrichi de figures si nombreuses et si exactes, dues à l'auteur lui-même, que le lecteur le plus inexpérimenté en ces matières en tirera grand profit.

X.

REVUE DES PÉRIODIQUES ALLEMANDS

PHILOSOPHISCHE MONATSHEFTE

VIIe à X^e livraison, 1880.

Livraisons 7 et 8.

BAUMANN : *Vues générales d'Adam Smith sur l'homme et la société.*

On connaît mieux Adam Smith comme économiste que comme philosophe. Pourtant c'est par l'enseignement de la philosophie qu'il débuta dans les universités anglaises, et son premier grand ouvrage est une « théorie des sentiments moraux » (1759). Son traité capital sur « la nature et les causes de la richesse des nations » (1776) renferme des vues philosophiques qui méritent une étude spéciale. Smith voit dans l'état de nature l'idéal économique de l'homme, comme Rousseau y plaçait l'idéal moral et social. Il croit que le libre déploiement des égoïsmes est le plus sûr instrument de l'intérêt général. « L'individu d'ordinaire n'a pas, sans doute, l'intention de travailler au bien général; il ne sait pas dans quelle mesure il y concourt... Il est conduit là, comme dans beaucoup d'autres cas, par une main invisible, et réalise un but qu'il ne poursuit pas. En ne songeant qu'à son propre intérêt, il contribue plus efficacement à l'intérêt de la société que s'il avait l'intention arrêtée de le servir. » Adam Smith est pourtant obligé, dans le même ouvrage, de reconnaître que la lutte des intérêts particuliers rend nécessaire l'intervention de forces capables de contenir les volontés égoïstes et de les diriger vers le bien général. Malgré cette contradiction, Smith n'en garde pas moins le mérite d'avoir fait ressortir avec une puissance irrésistible d'argumentation les avantages trop souvent méconnus de la liberté économique.

HŒFFLING : *Essai sur la psychologie des sentiments.*

Il est difficile de séparer nettement les diverses classes de faits psychologiques : dans chaque état du moi, le sentiment, l'idée, le vouloir sont présents, mais à des degrés différents. On donne à chacun de ces états le nom du fait qui prédomine, qui est le plus apparent. Chez les animaux inférieurs, comme les protozoaires, il y a plus que le simple sentiment de la peine ou du plaisir. La perception des lieux et un certain calcul président à leurs mouvements, comme l'ont si clairement

établi les curieuses expériences de Schneider. Le sentiment et la représentation sont donc toujours associés dans la conscience. Il n'y a pas de sentiment absolument premier et simple: tout est comparaison, contraste, relation dans la sensibilité. Comme dit Hobbes, *sentire semper idem et non sentire, ad idem recidunt* (*De corpore*, ch. XXV). Et la perception des rapports est un acte de l'intelligence. Les sentiments ne se distinguent les uns des autres que par les idées qui leur sont associées. Le rappel des sentiments est subordonné à celui des idées qui les accompagnent; et le sentiment dépend étroitement du souvenir. On peut même aller jusqu'à dire avec un ingénieux observateur : « La douleur si rapide, qu'on n'en conserve pas de souvenir, n'est rien... Ce qui fait la cruauté de la douleur, c'est moins la douleur elle-même, si intense qu'elle soit, que le retentissement pénible qu'elle laisse après elle. » (Richet.) C'est ainsi que les patients, qu'on a endormis par le chloroforme, poussent des cris de douleur pendant l'opération, et déclarent au réveil qu'ils n'ont rien senti, parce que la souffrance n'a pas laissé de traces dans leur mémoire. Si l'intelligence est si nécessaire à la sensibilité, l'influence du sentiment sur la pensée n'est pas moins profonde. Il aveugle le jugement sur les conséquences logiques d'une proposition et le détourne de tout ce qui ne l'intéresse pas; il nous fait prendre les pressentiments, les mensonges, les illusions, qui le flattent, pour les données mêmes de la réalité, pour de véritables perceptions.

Radestock : *Schlaf und Traum* (Sommeil et songe). Leipzig, Breitkopf und Härtel. 1879.

Le livre de Radestock est dédié à Wundt, et s'inspire des principes et de la méthode de ce psychologue. Pourtant l'étude qui nous est présentée est beaucoup moins physiologique qu'elle ne le promet. Radestock proclame, à la suite de Lange, que la méthode somatique est la seule méthode efficace en psychologie, et qu'il faut, autant que possible, rattacher l'explication des phénomènes psychiques aux processus organiques, qui leur sont constamment et régulièrement unis; mais la science est encore trop ignorante de ces relations pour que l'observation de conscience ne soit pas forcément le principal instrument du psychologue, dans la question du sommeil et du rêve comme dans beaucoup d'autres. L'auteur soutient habilement que la veille et le rêve, le rêve et la folie sont reliés par des transitions insensibles, et que ces divers états s'éclairent les uns par les autres. Tous les travaux qui ont été publiés sur cette intéressante matière sont mis à profit par Radestock; et son livre est une mine précieuse d'informations bibliographiques.

Rob. Prœlss. *Vom Ursprunge der menschlichen Erkenntniss* (De l'origine de la connaissance humaine). Leipzig, Schlicke. 1879.

L'auteur soutient, comme l'avait déjà tenté Schuppe dans son *Erkenntnisstheoretische Logik*, que la qualité et la quantité des objets de l'intuition sensible, que leurs déterminations spécifiques et leurs déter-

minations géométriques ne sont séparées que par un abus d'abstraction; qu'elles nous sont données en même temps, et qu'il n'y a pas lieu de les dériver de deux sources différentes, comme fait Kant. Il combat la théorie de Müller, que défend Lange, sur la vision droite et simple. Mais l'auteur est moins heureux dans l'analyse des premiers principes de la connaissance; la confusion de ses idées n'y a d'égale que la naïveté de ses affirmations.

Rabus : *Die neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik bei den Deutschen und die logische Frage.* (Les nouvelles tentatives des logiciens allemands, et le problème logique). Erlangen, Deichert. 1880.

Après une analyse détaillée et un examen critique de tous les travaux auxquels l'étude des questions logiques a donné naissance en Allemagne, depuis Hegel jusqu'à nos jours, Rabus expose ses propres idées sur les réformes qu'il juge désirables. Il croit que l'ancienne logique formelle a fait son temps, que la logique ne doit plus être traitée séparément de la théorie de la connaissance, et n'est même, à vrai dire, qu'une partie de cette théorie. Il soutient que la logique ne pourra être modifiée comme il convient, qu'après qu'on aura opéré la réforme de la philosophie.

Rudolf Eucken : *Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie* (Sur les images et les comparaisons dans la philosophie). Leipzig, Veit. 1880.

Ce petit écrit est un complément aux deux savants livres du même professeur sur l'histoire de la terminologie philosophique. Eucken étudie l'emploi qu'ont fait du langage figuré les philosophes les plus considérables de l'antiquité et des temps modernes, pour traduire leurs conceptions abstraites. Il s'arrête particulièrement sur Leibniz et maître Eckhard. Le danger, mais en même temps la nécessité de ce moyen d'expression sont signalés avec une égale finesse par l'érudit et pénétrant auteur.

Otto Pfleiderer : *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* (Philosophie de la religion sur une base historique). Berlin, Reimer, 1878. Bernhard Pünjer : *Geschichte der christlichen Religions-philosophie* (Histoire de la philosophie de la religion chrétienne). Braunschweig Schwetschke. 1880.

Ces deux ouvrages se complètent en quelque sorte. Pünjer ne s'occupe que du christianisme, et le fait dans un intérêt apologétique; Pfleiderer étend son enquête à toutes les religions connues. Le premier poursuit jusqu'au second siècle son histoire de la conscience religieuse; le second n'en raconte les transformations qu'à partir de Lessing. La critique philosophique et l'histoire sont habituellement combinées chez Pfleiderer; Pünjer s'interdit presque complètement la critique. Pfleiderer croit à l'accord intime de la religion et de la philosophie; l'une et l'autre, selon lui, enseignent les mêmes vérités, mais par des moyens différents. Les dogmes chrétiens sont des symboles, dont le philosophe découvre et peut admettre aisément le sens caché.

Mais, en les interprétant ainsi, est-il bien vrai, comme le prétend Pfleiderer, qu'on continue de croire en chrétien?

BRIEFE von Benj. Constant, Gœrres, Gœthe, Jac. Grimm, Guizot, F. H. Jacobi, Jean Paul, Klopstock, Schelling, Mme de Stael. G. H. Voss, etc., tirées des manuscrits posthumes de Ch. de Villers. (Edité par Isler. Hamburg. Messner. 1879.) — ANSICHTEN ueber Æsthetik und Litterateur von Wilh. v. Humboldt. Seine Briefe an Kœrner (1795-1830). (Edité par Jonas. Berlin, Schleiermacher. 1880.)

Les intéressantes publications que nous annonçons éclairent d'une lumière inattendue l'opinion des contemporains de Kant sur sa philosophie. La correspondance de Ch. de Villers avec les penseurs les plus éminents de l'Allemagne et de la France nous permet de mesurer toutes les difficultés et l'étendue de la tâche qu'avait généreusement entreprise le premier interprète français de la philosophie critique. On y voit, en même temps, combien soudaine et profonde et universelle fut, sur les esprits distingués du temps, l'action de la doctrine nouvelle. « Kant et sa philosophie étaient dès 1785 le lieu commun des conversations et des correspondances. » — Ch. de Villers voulait rapprocher le génie français et le génie allemand, leur apprendre à se connaître et à s'estimer. Il avait choisi, comme il dit modestement, « l'emploi de drogman philosophique », et se « faisait l'apôtre » de la doctrine kantienne, soit dans ses *Lettres westphaliennes* (1797), dans les articles qu'il insérait au *Spectateur du Nord*, dans son grand ouvrage : *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendantale* (Metz, 1801), comme dans le résumé qu'il fit, sur l'invitation de Napoléon, dans une brochure publiée sous le titre de *Philosophie de Kant;* soit enfin dans l'opuscule intitulé *Kant jugé par l'Institut, etc., par un disciple de Kant, Paris, an X.* — La correspondance de Ch. de Villers avec Schelling et avec Mme de Stael sont les parties les plus curieuses du recueil.

On sait que Schelling avait jugé très sévèrement, dans le journal qu'il publiait avec Hegel, l'essai de Villers sur la philosophie de Kant. Voici ce qu'il lui disait dans une lettre : « L'idée que vous donnez dans votre livre de la philosophie de Kant est celle qui dominait en Allemagne il y a longtemps et qui est maintenant abandonnée. » Villers se défend avec vivacité, et réplique qu'il a dû accommoder son exposition d'une doctrine difficile aux habitudes du langage et de l'esprit français. Il ressort de sa correspondance avec Mme de Stael que le futur auteur de *l'Allemagne* avait été initiée par de Villers aux conceptions de la philosophie allemande. Mme de Stael croyait pouvoir sans difficulté concilier Locke et Kant : à quoi de Villers répondait spirituellement : « Tandis que Condillac représente une statue gagnant des idées à mesure qu'elle acquiert un sens de plus, on aurait pu calculer tout ce que l'homme privé successivement de chacun de ses sens pourrait non seulement conserver, mais acquérir d'idées sans eux. » — La correspondance de Guill. de Humboldt avec Kœrner nous montre quelle

décisive influence les idées de Kant avaient exercée sur l'esprit du célèbre philologue. « Les livres de Kant (écrivait de Humboldt en 1793) sont le code d'après lequel doivent se traiter toutes les affaires philosophiques, comme le *corpus juris* est celui sur lequel on doit toujours avoir les yeux dans les affaires juridiques.

Bened. Rothlauf : *Die Mathematik's zu Platons Zeiten und seine Beziehungen zu ihr nach Platons eigenen Werken und den Zeugnis sen aelterer Schrifsteller* (La mathématique au temps de Platon, et les rapports du philosophe avec cette science d'après les œuvres de ce dernier et les témoignages des anciens). Dissert. inaug. Jena, 1878.

Après une introduction sur les rapports de Platon avec les mathématiciens de son temps et, en particulier, avec les Pythagoriciens, l'auteur nous expose en trois chapitres (I. Arithmétique, II. Géométrie, III. Stéréométrie) les théories mathématiques de Platon. Il réussit à les traduire dans le langage et les formules de la science moderne, et à les rendre intelligibles même aux profanes. Il ressort de cette très curieuse étude que Platon avait su résoudre, à l'aide de constructions géométriques, des problèmes d'arithmétique, que l'ignorance du système décimal et du calcul algébrique rendait infiniment plus difficiles pour les anciens que pour nous. On souhaiterait que l'auteur continuât les mêmes études sur les théories astronomiques et musicales de Platon.

IXe Livraison.

Schuppe : *Le rapport de la logique formelle et de la logique transcendantale de Kant.*

Kant déclare, à plusieurs reprises, que la logique formelle trace *à priori* les règles de toute pensée, et qu'elle les impose à la logique transcendantale; mais il n'a pas su déterminer avec précision le rapport de l'une et de l'autre. Il les conçoit ou les présente comme indépendantes, tandis qu'elles doivent souvent être fondues ensemble et constituer un même système de logique, comme celui que Schuppe essaye de développer dans son *Erkenntnisstheoretische Logik.*

Lippe : *Le problème de la théorie de la connaissance et la logique de Wundt.*

L'auteur s'attache à démontrer que la logique formelle doit se transformer en une théorie de la connaissance, sous peine de n'être que le code d'une pensée possible, idéale, et non celui de la pensée réelle, vivante, ou, comme dit Lippe, de rester une sorte d'éthique, non une physique de la pensée.

Kirchner : *Die Hauptpunkte der Metaphysik* (Cœthen, Schettler. 1880).

Ce livre fait également le procès à l'idéalisme, à l'hylozoïsme, au matérialisme vulgaire, au panthéisme et au déisme, et conclut en fa-

veur d'un théisme compréhensif, dont il n'établit malheureusement pas les principes avec assez de précision et de force.

P. v. Lilienfeld : *Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft* : IVe Theil, Die sociale physiologie (Mitau, Behre, 1879).

L'auteur continue, dans ce quatrième volume, ainsi que dans les précédents, de traiter la société humaine comme un vivant organisme, et d'appliquer à l'étude de ses lois les procédés de la méthode biologique. Nul n'a poussé aussi loin que Lilienfeld cette analogie de l'organisme social et de l'organisme individuel, sauf peut-être Schaeffle, qui est, sous ce rapport, en communion étroite de principes avec son devancier. Lilienfeld se renferme dans des considérations théoriques et n'aborde l'examen ni la solution d'aucun des problèmes actuels de l'économie politique.

Schaeffle se complaît à descendre des hauteurs de la spéculation sur le terrain des réalités concrètes ; et, par là, son ouvrage répond à la curiosité d'un plus grand nombre d'esprits. Il l'emporte aussi sur Lilienfeld par l'art de l'exposition : ce dernier abuse trop souvent des répétitions et fatigue sans profit le lecteur.

Hoppe : *Die Scheinbewegungen* (Les mouvements apparents). Wurzburg, Stuber. 1879 (ouvrage analysé déjà dans la *Revue*).

Nous sommes plus souvent trompés par de fausses apparences de mouvement qu'on ne le croit ordinairement. Les hallucinations de la folie ne sont qu'une faible partie de ces illusions incessantes. Le professeur Hoppe entreprend de classer et d'expliquer ces intéressants phénomènes, avec les ressources d'une science physiologique de premier ordre.

O. Caspari : *Die Grundprobleme der Erkentnnissthätigkeit* (Les problèmes fondamentaux de l'activité pensante). 2e partie : La nature de l'intellect en regard de l'antinomie fondamentale de la pensée scientifique. Berlin, Hoffmann, 1879.

Il est regrettable que la théorie et la polémique ne soient pas séparées dans cet ouvrage ; il en résulte des redites fastidieuses. L'objet du livre est l'examen du problème de la causalité. L'auteur avait déjà établi, dans un précédent volume, que le sujet et l'objet sont, dans l'acte de la connaissance, deux facteurs absolument distincts ; les dogmatiques ou les ontologistes, comme Caspari les appelle, ont le tort de vouloir supprimer cette opposition dans l'idée de l'absolu ou de l'unité primordiale ; et les sceptiques exagèrent non moins faussement la distinction jusqu'à déclarer les deux termes inconciliables. Le philosophe critique reconnaît la différence, mais aussi le rapport des deux facteurs, et cherche à les réunir par le lien de la véritable causalité.

Mais Caspari n'entend bien ni la notion du sujet ni celle de l'objet. Il croit que l'affection immédiate du sujet par l'impression garantit suffisamment la réalité de l'objet. Il s'emporte à des qualifications injurieuses et à tout le moins inconvenantes contre les anciens philosophes. Au lieu de s'adresser à l'empirisme anglais et au darwinisme, il

ferait mieux de revenir à la philosophie de Kant et aux doctrines qu'elle a inspirées aux trois grands maîtres de la spéculation idéaliste.

Xe Livraison.

AUG. STADLER : *La loi de la continuité chez Kant.*

Une des théories les plus difficiles à entendre, que présente l'œuvre de Kant, est sa doctrine sur le principe de la continuité. Après avoir commencé par le rejeter dans son *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe* (1758), il le reprend dans la *Critique de la raison pure*, alors qu'il croit pouvoir mieux le défendre à l'aide de sa nouvelle conception de l'infini mathématique.

Il y revient dans les *Principes métaphysiques de la science de la nature* , mais pour en modifier la formule et la démonstration. Ces incertitudes et ces contradictions dans la pensée de Kant trahissent l'insuffisance de sa théorie. Stadler s'attache à prouver que les découvertes de la physique moderne ont seules permis la solution des difficultés qui embarrassaient le génie du philosophe critique.

ROBERT ADAMSON : *Ueber Kant's Philosophie.* Traduit de l'anglais par Schaarschmidt. Leipzig, Koschny. 1880.

Adamson est un adversaire déclaré du positivisme et du relativisme anglais, et se rallie expressément à la doctrine critique des catégories. Il montre bien que la spéculation métaphysique ne vaut qu'autant qu'elle repose sur une théorie approfondie de la connaissance. La philosophie de Kant lui paraît être surtout une philosophie pratique, où la critique est subordonnée à la morale. L'idée de la liberté est, à ses yeux comme à ceux de Schaarschmidt, le principe intime et dominant du criticisme. Mais il a le tort de confondre, en certains endroits, la raison théorique et la raison pratique, et de croire qu'on trouve chez Kant une théorie métaphysique, arrêtée et complète, du noumène. D'un autre côté, il n'insiste pas suffisamment sur les principes de la théorie de la connaissance.

VOLKELT : *Kant's Erkenntnisstheorie.* Leipzig, 1879.

Ce livre témoigne d'une exacte connaissance de tout ce qui s'est écrit sur cet important et difficile sujet, depuis une vingtaine d'années.

L'idée qui domine l'ouvrage, c'est que la plupart des commentateurs de Kant ont voulu donner trop de simplicité et d'unité à sa doctrine. Ils ont oublié que les tendances et les principes les plus divers s'y rencontrent, et qu'elle n'échappe ni à l'incertitude ni même à la contradiction. Volkelt envisage la théorie kantienne de la connaissance sous quatre points de vue, qui répondent aux directions suivies tour à tour par la pensée du philosophe : le scepticisme absolu, le subjectivisme exclusif, le rationalisme métaphysique et le rationalisme immanent. Ce mélange de principes hétérogènes fait que la théorie de la chose en

soi est des plus indécises dans le système de Kant. Elle paraît très différente, selon que Kant s'inspire des conclusions de la doctrine des catégories ou de celle des idées, qu'il se préoccupe des besoins de la raison pratique ou des exigences de la raison théorique. Sa théorie de la connaissance est tour à tour préoccupée de défendre les droits de l'apriorisme et ceux de l'empirisme.

HOPPE : *Die personliche Denkthaetigkeit* (L'activité pensante de la personne : Une théorie de la connaissance en opposition à celle de Kant). Wurzburg, Stuber. 1880.

L'auteur confond constamment la logique et la psychologie, soulève de graves problèmes sans les résoudre, et paraît croire que Kant et ses disciples ont méconnu la spontanéité de la pensée.

ZEITSCHRIFT FUER VŒLKERPSYCHOLOGIE UND SPRACHWISSENSCHAFT.

Livraisons 2, 3 et 4. 1880.

O. FLUEGEL : *Sur le développement des idées morales.*

L'intéressante étude de Fluegel sur le développement des idées morales se poursuit dans les trois livraisons que nous avons sous les yeux.

L'idée du droit apparaît avec la notion de la propriété, dont elle assure le respect, même chez les tribus les plus sauvages. L'idée de la justice des représailles ou de la vengeance répond à un sentiment partout vivace et qui s'exprime avec une brutale énergie dans des maximes populaires : « La vengeance est douce ; le cadavre d'un ennemi sent bon. » Mais suivant le degré de culture, la conscience populaire manifeste des exigences plus ou moins diverses dans l'exercice de ce droit : soit qu'elle le confie à l'individu offensé ou à la société, qu'elle en limite l'effet au coupable ou l'étende à ses proches, qu'elle applique la peine du talion ou admette les compensations pécuniaires, qu'elle proportionne enfin l'offense à l'acte lui-même ou à l'intention qui l'a dictée. Sous le nom assez équivoque d'idée de la liberté intérieure, Fluegel analyse le besoin de la perfection, de l'harmonie des facultés, et suit dans l'histoire les manifestations de sentiments divers comme le goût de la propreté, la honte, l'amour de la parure, la pudeur, le contentement de soi-même. — Il étudie ensuite l'influence à la fois nuisible et salutaire de la religion sur la morale. Les dieux ne sont jamais que la personnification de l'idéal humain ; comme la religion prétend faire de l'idéal relatif d'une époque le type absolu et définitif de la perfection humaine, elle contrarie et trouble à tout le moins le progrès de la conscience humaine. C'est ainsi que nous la voyons tour à tour ériger en vertus l'impudicité, le fanatisme, l'orgueil des castes, le mépris de la vie humaine. Mais, en revanche, elle enseigne à l'homme à se dominer, à plier sa volonté sous le joug de prescriptions

difficiles, à résister à l'attrait si vif du plaisir immédiat dans l'espoir de la félicité future.

Fluegel termine son travail en se demandant s'il y a une vérité absolue en morale, si les notions morales sont innées ou acquises. Il n'a pas de peine à montrer qu'on ne peut rien conclure contre la certitude morale de la mobilité et des contradictions des jugements humains. La vérité scientifique ou philosophique en a-t-elle moins d'autorité, parce qu'elle est souvent méconnue? Les causes qui contribuent à égarer la conscience morale ont été bien souvent énumérées.

HERMANN SIEBECK : *Le développement de la doctrine de l'esprit (pneuma) dans la science de l'antiquité.*

Dès la plus haute antiquité, l'air était pour les Grecs plus qu'une substance mécanique et aveugle : ils y voyaient un principe vivant, qui enveloppe, pénètre et anime toutes choses. Anaximène ne disait-il pas : « De même que notre âme, qui est un souffle, nous gouverne, ainsi l'air et l'esprit dominent l'univers entier. » Et Hippocrate, dans le *De flatu*, s'exprime en ces termes : « Tout dans le ciel et sur la terre est rempli par le pneuma. Il est le maître tout-puissant de tout ce qui arrive, non seulement comme la cause des secousses qu'éprouvent la terre et la mer, mais comme le principe et la force qui agit dans le feu et même qui produit la vie. » Non seulement l'air est considéré comme le principe de la chaleur, de la vie, mais comme celui de la pensée. On sait le rôle du pneuma chez les Stoïciens : il est tout à la fois air, feu, principe de la vie et raison universelle, sous le nom de πῦρ τεχνικὸν. La philosophie et la physiologie de Galien reposent sur la théorie du πνευμα et de ses diverses manifestations. Le rôle du même principe est facilement reconnaissable dans la religion hébraïque ; et Philon n'a pas de peine à fondre les données de la Bible avec les enseignements de la philosophie grecque : mais plus encore que chez les Stoïciens, le πνευμα présente chez lui les caractères d'un principe avant tout spirituel. Dans le Nouveau Testament, l'esprit n'a plus rien gardé de la nature physique qu'on lui reconnaissait au début.

L'histoire de la théorie du *pneuma* nous permet de suivre, dans un exemple décisif, l'évolution à laquelle sont soumis les concepts généraux de la pensée humaine.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

ROISEL. *La substance : essai de philosophie rationnelle.* In-8. Paris, Germer Baillière. (Bibl. de phil. contemp.)

SÉOANE (Marquis DE). *Philosophie elliptique du latent opérant.* 2e part. Philosophie fractionnée : histoire et divisions. In-8. Francfort-s.-M., Rommel, et Paris, Klincksieck.

CH. et G. LAGRANGE et A. GILKINET. *Histoire des sciences en Bel-*

gique : Sciences physiques et mathématiques. Sciences naturelles. In-8. Bruxelles, Weissenbruch.

Dr Th. Jacob. *Inductive Erkenntniss : eine Skizze.* In-8. Berlin, Unger.

E. Bleuler et Karl Lehman. *Zwangmässige Lichtempfindungen durch Schall und verwandte Erscheinungen auf dem Gebiete der andern Sinnesempfindungen.* In-8. Leipzig, Fues (Reisland).

Noiré (Ludwig). *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Menschheit.* In-8. Mainz. Diemer.

E. Ferri. *I nuovi orizzonti del diritto e della procedura penale.* In-8. Bologna, Zanichelli.

Gamucci (Bald.). *Perchè i Greci antichi non progredirono nell' armonia.* In-8. Firenze, Guidi.

Siciliani. *Su l'insegnamento religioso ai bambini secondo i dettami della filosofia scientifica.* In-12. Bologna, Zanichelli.

M. James Sully se prépare à publier un volume sur *Les illusions* dans *The International scientific Series* (Kegan Paul), qui répond, comme on le sait, à notre Bibliothèque scientifique internationale. Ce volume sera consacré aux illusions des sens, du rêve, de l'observation intérieure, de la mémoire.

On annonce que M. Lotze, qui professe depuis de si longues années à Göttingen, va être appelé à l'Université de Berlin.

M. Ardigò vient d'être nommé professeur à l'Université de Padoue et chargé d'un cours d'histoire de la philosophie. Il a été accueilli avec enthousiasme par les élèves de cette Université; mais on nous écrit de divers endroits que les principaux représentants de la philosophie établie en Italie sont fort mécontents de sa nomination. Sa leçon d'ouverture a été publiée sous ce titre : *Lo Studio della storia della filosofia.* Padova, Salmin, 48 pages.

Le propriétaire-gérant,
Germer Baillière.

Coulommiers. — Typographie Paul BRODARD.

LES COSMOGONIES ARYENNES

Chapitre I.

Introduction.

§ 1. Rapports de la cosmologie et de la philosophie. — § 2. Identité des problèmes de la cosmologie avec ceux de la mythologie. — §§ 3 et 4. Les *renaissances* et la *naissance* du monde. — § 5. Identité des solutions dans la cosmologie et la mythologie.

§ 1. D'où vient le monde? A-t-il commencé et comment? — J'essaye dans les pages qui suivent de recueillir les diverses réponses qu'ont données à cette question les cosmologies des principaux peuples indo-européens.

La cosmologie comparée offre un intérêt double, étant le trait d'union entre la mythologie comparée et l'histoire de la philosophie. La cosmologie n'est qu'une branche de la mythologie, mais elle fraye la route à la philosophie ; elle prend ses solutions de l'une et lègue ses formules à l'autre. Aussi l'intelligence historique de la philosophie est-elle impossible sans la connaissance des systèmes non-philosophiques dont elle sort mécaniquement : autrement, l'on s'expose à prendre pour des créations indépendantes de la réflexion ce qui n'est que la transformation dernière de formules antérieures qui sont allées revêtant un sens nouveau. Un temps vient où la philosophie retrouve après coup dans le mythe les abstractions qu'elle en a tirées, une sagesse qui parle par symboles [1] ; c'est l'inverse qui est le vrai : elle construit ses premiers systèmes autour de vieilles formules incomprises qu'elle croit avoir créées et qui sont nées, non de syllogismes, mais de sensations, non de la réflexion logique, mais de ce groupement d'images qui fait les mythes ; la mythologie n'est pas une philosophie qui se déguise, la philosophie naissante est une mythologie qui s'ignore, une foi qui croit se démontrer. Nulle part ceci n'est visible comme dans les systèmes qui portent sur les ques-

1. Cf. § 13 *bis*.

tions d'origine. Arrivé aux cosmologies de la Grèce, j'essayerai de marquer au passage ce qu'elles ont laissé dans sa philosophie [1].

§ 2. Bien que la Grèce soit plus familière au lecteur, ce n'est pas elle que nous prendrons pour guide dans notre recherche, mais sa sœur de l'Inde. C'est le privilège de l'Inde d'avoir, dans ses systèmes comme dans sa langue, conservé avec une fidélité parfaite le sens des créations primitives; tandis que le génie européen, plus libre et allant toujours de l'avant, les transformait sans trêve et, vivant tout entier dans son présent mobile, s'éloignait de jour en jour de ses origines, le génie indien, non moins actif, mais moins oublieux, tout en combinant à nouveau les formules antiques, en obscurcissait à peine la valeur première, et nul peuple n'a mieux gardé le sens du passé que ce peuple sans histoire. On sait la transparence de ses langues et de ses mythes qui seuls ont expliqué les langues et les mythes de l'Europe. C'est elle aussi qui laisse le mieux voir à nu par quel procédé sont nées les cosmologies aryennes.

Ces cosmologies se sont formées, non par voie de raisonnement, mais par voie d'analogie. Les mythes qui les constituent ne diffèrent pas essentiellement de ceux qui constituent le reste de la mythologie, mais en cela seulement, qu'au lieu de planer indifféremment sur toute l'étendue du temps, sur tout instant de la vie du monde, une place fixe leur a été assignée aux bornes du temps, au début des choses. C'est que, dans la conception aryenne, les questions que la cosmologie résout ne diffèrent pas essentiellement de celles que résout le reste de la mythologie : si celle-là dit comment le monde *a commencé*, celle-ci dit comment il *commence*. En effet, le fond de la mythologie aryenne porte sur la lutte permanente des ténèbres et de la lumière, des ténèbres qui sans cesse font rentrer le monde dans le néant, de la lumière qui sans cesse l'en fait ressortir. La question de l'origine était donc débattue et résolue dans vingt mythes, avant que la pensée cosmologique eût pris conscience d'elle-même : elle était résolue avant d'être posée. La mythologie contenait une cosmologie latente qui, pour se dégager, n'eut qu'à reporter aux origines les procédés de renaissance que les mythes montraient en action permanente dans le monde.

§ 3. Or, le monde renaît sous nos yeux de trois façons, dans trois

1. Les historiens de la philosophie grecque n'ont, autant que je vois, signalé ce rapport que pour Thalès, ce que d'ailleurs Aristote avait fait avant eux; voir § 13 *bis*.

circonstances : au sortir de l'hiver, de la nuit, de l'orage. Mais ces trois luttes diverses des ténèbres et de la nuit, de la vie et de la mort, n'ont pas été également fécondes pour la mythologie, ni par suite pour la cosmogonie. Les deux premières, régulières et périodiques, prêtaient à l'idée plus qu'à l'image, mouvements trop lents pour ébranler l'imagination et dont la succession régulière éveillait les idées de règle, de loi, d'ordre continu [1], non les images de la création, de la naissance initiale, du coup de théâtre cosmogonique. Le triomphe de l'hiver et de la nuit, même quand il paraît comme un triomphe des puissances mauvaises, fait partie de l'ordre universel, puisqu'il se reproduit avec ordre ; il suppose et annonce un triomphe antérieur et un triomphe prochain du printemps et du jour; il ne pouvait donner l'image du désordre primitif, non plus que sa lente et régulière extinction l'image du coup d'état créateur. L'orage fournissait l'une et l'autre image, et quand la nuée enveloppe l'univers, confond ciel et terre, les fait rentrer dans le néant indistinct, dans la *rudis indigestaque moles*, la lumière, qui soudain perce la nuée ténébreuse, fait reparaître, *fait paraître* le ciel et la terre.

§ 4. Il semblera tout d'abord qu'il n'y ait au fond de cette assimilation qu'un abus d'expression, un jeu de mots : car pour nous, modernes, cette naissance du monde aux origines est un fait réel, tandis que cette renaissance du monde au sortir des ténèbres n'est qu'une pure métaphore. Mais c'est que nous transportons ici nos idées de création *ex nihilo*, qui étaient absolument étrangères à la pensée des Aryens primitifs. Pour eux, le chaos qui a précédé la création ne diffère du chaos des ténèbres que par sa durée et en ce qu'il est au début : le monde confondu dans la nuée d'orage est tel qu'il était avant l'établissement de l'ordre et le trouble de la nature est un retour au chaos ; le chaos a dû se dissiper au commencement des temps de la façon dont il se dissipe à présent, l'ordre s'établir de la façon dont il se rétablit, le monde naître aux bornes du passé de la façon dont il renaît sous nos yeux dans l'expérience du présent.

§ 5. Aussi, dans le monument le plus ancien des idées religieuses de l'Inde, le Rig Véda, l'apparition subite de la lumière qui fait éva-

1. C'est cette succession régulière qui a conduit les Aryens à l'idée d'un Dieu suprême (Varuṇa, Ahura Mazda, Zeus, Jupiter; voir notre *Essai sur le Dieu suprême dans la Mythologie indo-européenne; Contemporary Review*, Oct. 1879; *Revue des Religions*, I, 305). Cf. § 40.

nouir les ténèbres est plus qu'une délivrance : c'est une création. Quand Agni [1] reparaît, c'est le monde qui renaît :

> L'univers était en poussière, anéanti dans la ténèbre :
> le ciel a apparu, à la naissance d'Agni.
> Je veux chanter Agni, l'invieillissable, le sublime,
> qui, avec son rayon, a tendu la terre et ce ciel là-bas,
> ces deux mondes [2] et l'atmosphère [3].

Quand Indra, le héros en titre de l'orage, enivré de Soma [4], a, la foudre en main, fait éclater sous les éclairs la caverne nuageuse où le démon, le dragon, le Serpent (Ahi) [5], enlace dans ses replis tortueux le trésor des eaux et de la lumière, quand il a fait couler à terre les flots des rivières d'en haut, le lait des vaches célestes délivrées, et que le rayon du soleil perce à nouveau, ce que salue le cri triomphal du poète, c'est moins une victoire qu'une renaissance, une création :

> Dans l'ivresse de cette ambroisie, la foudre en main,
> Indra a mis en pièces le Serpent qui enveloppait les eaux,
> alors que vers lui, comme des oiseaux vers leur nid,
> couraient les vœux des Rivières (prisonnières).
> Lui, Indra, de sa force, a mis en mouvement le flot des eaux
> vers l'Océan, en tuant le Serpent.
> Il a créé le soleil, il a conquis les vaches (célestes);
> par sa lumière, il a fixé la loi des jours [6].

On voit comme l'exploit banal du héros d'orage prend les couleurs d'un événement cosmogonique. Telle formule nous transporterait au début du monde si la formule voisine ne nous rappelait que ces créations sont d'hier, d'aujourd'hui, de demain. Chaque mythe d'orage contient en soi un mythe cosmogonique, et l'on pourrait s'attendre à voir le héros d'orage passer directement créateur :

> O Indra, quand tu as tué le Premier-né des Serpents [7],
> quand tu as écrasé les malices du malin,
> alors, créant le Soleil, le Ciel, l'Aurore [8],
> alors, certes, tu n'as plus trouvé d'ennemi [9]. »

1. *Ignis*, le dieu du feu sous ses trois formes, feu terrestre, feu atmosphérique (éclair), feu céleste (soleil).
2. Le ciel et la terre. Les Védas divisent l'univers, tantôt en deux mondes, ciel et terre, tantôt en trois mondes, ciel, atmosphère et terre.
3. Rig Véda, 10, 88, 2-3.
4. La liqueur énivrante dont le sacrifice le gorge ; cf. §.
5. Voir M. Bréal, *Mélanges de mythologie*, 79 sq.
6. Rig Véda, 2, 19, 2-3.
7. C'est déjà l'Ὀφίων de Phérécyde; voir § 17.
8. *At sûryam janayan dyâm ushâsam*, tunc solem gignens, jovem, auroram.
9. Rig Veda, 1, 32, 4.

Mais c'était une solution qui ne résolvait rien : Indra est un être personnel, et par suite né. On savait d'ailleurs qu'il était Dieu fils, étant né dans la nuée, de la nuée, un frère, une forme d'Agni, « le fils des Eaux [1]. » Mais, si le Dieu qui aurait pu aspirer au titre de créateur tombe lui-même sous la loi de création, il y a une chose qui, dans toutes ces créations du monde, est immuable et toujours présente : c'est la matière même dont elles sont faites, c'est le néant où elles opèrent, celui de la nuée ténébreuse ; c'est toujours de là que sort le soleil, la lumière, la renaissance, et c'est elle que nous allons retrouver au seuil de toutes ces cosmogonies. Autant la nuée ténébreuse contient d'éléments agissant en elle et revêt de formes mythiques, autant elle produira de formules cosmogoniques, autant elle donnera de principes premiers, de formations diverses, soit isolées, soit combinées.

Chapitre II.

Principes cosmologiques de l'Inde.

§ 6. La nuit et les eaux. — § 7. L'embryon d'or, l'œuf cosmique. — § 8. L'amour. § 9. La lutte. — § 10. L'arbre. — § 11. Conclusion.

§ 6. La formule la plus simple et la plus proche des origines posera au début la nuée même, la nuée ténébreuse, c'est-à-dire la nuit et les eaux :

> La Nuit fut; enveloppé dans la Nuit au début,
> tout cet univers n'était qu'une Onde indistincte [2].

Cette formule du Rig Veda contenait en germe deux systèmes :

> Le monde naît des eaux;
> Le monde naît de la nuit.

Nous verrons la Grèce développer l'un et l'autre (§§ 13-14; cf. § 22). L'Inde ne s'arrêta pas à cette formule ; mais, dans tous les développements subséquents, elle en fit le premier mot de ses créations : toutes les spéculations du brahmanisme mettront les eaux au seuil du monde et s'ouvriront par les mots classiques : « Au commencement, cet Univers n'était qu'Eaux [3]. »

1. *Apâm napât;* « le fils des Eaux », parce que le feu sort de la nuée.
2. R. V., 10, 129, 3. Voir tout l'hymne § 40.
3. Apo ha vai idam agre salilam eva âsa; — âpas eva idam agre âsus. Cf. *Muir's Sanskrit texts*, IV, 24.

§ 7. Mais ces eaux contiennent un germe, un germe d'or, la lumière, l'Agni qui va en sortir et faire paraître l'Univers; autrement dit, en style védique, les eaux contiennent l'Embryon d'or qui va donner naissance au monde :

> Au début des choses se forma l'Embryon d'or [1],
> qui, de naissance, fut le maître unique de l'univers :
> c'est lui qui a fixé la terre et ce ciel là-bas.
> Quand les eaux sublimes pénétraient tout l'univers,
> contenant l'Embryon, enfantant Agni,
> alors se leva le souffle qui anima les dieux [2].

La nuée ténébreuse qui contient cet Embryon d'or est un œuf où le monde est en germe [3]; en se brisant, il fera paraître le ciel et la terre : ciel et terre deviennent les deux parties de la coque. C'est à cette forme que s'est arrêtée la cosmologie classique de l'Inde, celle du brahmanisme, exposée au début des Lois de Manou :

« L'Univers était ténèbres, impossible à percevoir, à reconnaître, à discerner, à saisir et comme plongé dans l'universel sommeil.

« Alors Celui qui est par lui-même, le Bienheureux, Celui qui, échappant à la perception, rend perceptible ce monde fait d'éléments, le Tout-Puissant, se manifesta, repoussant les ténèbres.

« Il brilla de lui-même et, désirant émettre de son corps les diverses races de créatures, il émit d'abord les eaux et y déposa un germe.

« Ce germe devint un œuf d'or, resplendissant comme le soleil; dans cet œuf, de lui-même naquit Brahma, le père universel.

« Dans cet œuf, le Bienheureux ayant une année habité, par la force de la pensée le brisa.

« Des deux parties de la coque il fit le ciel et la terre, et au milieu le firmament, les huit régions et le siège éternel des eaux [4]. »

Si l'on fait abstraction de la personne de Brahma, qui n'est là que parce qu'il doit y être par nécessité de système, étant devenu le principe suprême à l'époque où ces lignes ont été rédigées, on trouve comme éléments derniers de la cosmologie brahmanique les eaux ténébreuses où germe l'Embryon d'or et la lumière d'Agni cachée dans la nuée.

1. Hira*n*ya-garbhas.
2. R. V., 10, 121, 1-8.
3. Déjà, dans le Rig, la lumière et les eaux sont enfermées dans la nuée comme dans un œuf qu'il faut briser; Indra, en brisant les œufs de Çush*n*a (un des noms du démon), conquiert les eaux lumineuses (R. V., 8, 40, 10-11). Il pousse les aurores hors de la montagne céleste en la brisant comme l'œuf d'un oiseau (10, 68, 7).
4. Manou, I, 5 sq.

§ 8. Cette lumière créatrice, cet Agni enfermé dans les eaux célestes, prenait dans certains mythes une forme particulière qui prêtait singulièrement au développement cosmologique. Dans toute une série, la lutte d'orage avait pour objet, non point la conquête pure et simple de la lumière matérielle, mais la délivrance de la lumière vivante, de la belle créature radieuse, enlevée par le Serpent, devenue « l'Épouse du démon, » la *Dâsapatnî*; le drame naturaliste tourne ainsi en drame humain; l'orage devient une lutte d'amour, le héros lumineux devient un *amant* délivrant son amante [1], et, par une généralisation postérieure, il devient le dieu de l'amour, Kâma [2]. Dès lors, le rôle cosmogonique joué par l'Embryon d'or, par Agni, pourra l'être à sa place par l'Amour, qui n'est qu'une de ses formes, qu'un de ses noms, mais une forme et un nom qui évoquent tout naturellement les idées de développement et de génération et provoquent la pensée cosmologique. Puisque l'amour à présent perpétue la vie, pourquoi ne l'aurait-il pas produite au début? Certes, à son origine, ce dieu d'amour, sorti du dieu amant qui lutte pour la conquête de l'amante, n'a qu'un rapport lointain, qu'un rapport de nom avec l'amour abstrait et créateur. Les poètes védiques qui célèbrent Kâma invoquent en lui, non à la façon des Grecs, « le dieu aux molles langueurs, le λυσιμελής » le dieu par qui la vie naît et se propage, mais un dieu tout de terreur et de lutte, un dieu frère d'Indra, le héros d'orage, frère d'Agni, le feu de la nuée; ils l'invoquent pour qu'il tue leurs ennemis, pour que de ses flammes il brûle leurs demeures, qu'il les précipite dans l'abîme avec les mêmes armes dont Indra a précipité les démons [3]. C'est que cet amour n'est en effet qu'une des formes du dieu lumineux manifesté dans la nuée d'orage, un des noms d'Agni, de l'Em-

1. Voir notre livre, *Ormazd et Ahriman*, pp. 136, 150, 161.

2. Étant né dans les eaux, le poisson est un de ses déguisements mythiques; il a pour attribut un monstre marin, le *makara*. La Grèce offre la contre-partie; c'est l'*amante* qui est née des eaux; le dauphin lui est consacré. — Kâma a pour fille la vache (la nuée), que les sages appellent encore *Vâc Virâj* (Cf. § 38).

3. « Avec le beurre de l'oblation j'honore l'Amour, puissant tueur d'ennemis. Avec ta force si grande, abas mes ennemis, puisque je te loue.

« Que le redoutable, le puissant Amour, lâche l'insomnie, le malheur, le point d'enfants, le point de foyer et la misère sur qui médite le mal contre moi!

« Repousse-le, ô Amour, repousse-le; dans la misère que tombent mes rivaux! Jette-les dans la ténèbre inférieure, ô Agni, brûle leurs demeures!

« O Indra, Agni, Amour, montés sur le même char, précipitez mes ennemis! Précipités dans les ténèbres inférieures, ô Agni, brûle leurs demeures!

« Amour a tué mes ennemis, il m'a fait large espace et fortune.

« Avec l'arme dont les dieux ont repoussé les Asuras, dont Indra a rejeté les Dasyus dans la ténèbre inférieure, avec cette arme, ô Amour, repousse mes ennemis, loin, loin de ce monde! » (Atharva Véda, 9, 2, 1-3-4-9-11-17).

bryon d'or[1]; mais, par suite, il pouvait, comme Agni, comme l'Embryon d'or, paraître à l'origine des choses et, par un développement oblique des idées que son nom éveille, mais qui dans l'abord ne lui étaient pas essentielles, prêter à la cosmogonie le plus fécond de ses principes. Les Védas ont les rudiments d'un système de ce genre : Kâma prend la place de l'Embryon d'or comme premier-né des eaux :

> Enveloppé dans la nuit au début,
> tout cet univers n'était qu'une onde indistincte :
> l'Un formidable, enveloppé dans le vide,
> naquit alors par la puissance de la chaleur [2].
> Oui, l'Amour, voilà l'être qui naquit au début,
> l'Amour qui fut le germe premier de la pensée,
> et en qui les sages, s'ils interrogent leur cœur,
> découvrent le lien du non-être à l'être [3].

Cet Amour, qui est le premier-né des eaux ténébreuses et qui s'y développe par la puissance de la chaleur, est bien encore l'Amour-Agni de l'Atharva et identique à l'Embryon d'or ; mais la réflexion éveillée ente l'abstraction sur l'image, et les formules métaphysiques sortent du mythe naturaliste et concret.

§ 9. S'il sort du siège de l'orage, du siège de la lutte, le monde est fils de la haine autant que de l'amour. C'est en délivrant les *dâsapatnîs* prisonnières qu'Indra crée le monde, mais c'est aussi, et cela revient au même, en tuant le Serpent :

> O Indra, quand tu as tué le Premier-né des Serpents,
> Alors, créant le Soleil, le Ciel, l'Aurore,
> Alors, certes, tu n'as plus trouvé d'ennemi.

Il n'est point sorti de là de formule cosmogonique, la personne d'Indra étant trop au premier plan, ce qui retenait le mythe engagé dans le temps, dans la période secondaire, dans le domaine des créatures, et l'empêchait de se perdre dans la période de l'impersonnel, antérieure à toute créature, humaine ou divine.

Mais, à défaut de formule cosmogonique, une épopée cosmogonique sortit de là : tandis que le monde sort du chaos, le monde à peine créé, une lutte inouïe s'engage pour sa possession entre dieux et démons,

1. Kâma est explicitement assimilé à Agni : « Agni, le dieu qui dévore tout, et que l'on appelle aussi Kâma » (Atharva Veda, 3, 21, 4). La Taittirîya-Sanhitâ invoque Agni-Kâma.

2. *Tapasas;* le mot a double sens, propre et figuré : *chaleur* et *ferveur;* dans ce dernier sens, il joue un grand rôle dans la philosophie indienne, comme puissance spirituelle et mystique. Dans notre vers, le sens primitif domine, mais le sens figuré semble déjà né.

3. R. V., 10, 129, 3-4.

Asuras et Devas, et les incidents de cette lutte, sujet favori de la poésie classique, marquent les moments de la création.

§ 10. La mythologie naturaliste offrait une dernière image, également propre à éveiller les idées de développement cosmologique. Les nuées s'entrelacent et s'agitent comme les branches d'un arbre gigantesque : le même nom, *vana*, désigne la forêt et la nuée. L'arbre prêtait aussi bien que l'œuf au symbole cosmogonique, et le monde pouvait devenir une ramification de l'arbre céleste, aussi bien qu'une germination de l'œuf céleste. Le brahmanisme contient des allusions à des mythes de ce genre : l'Univers est l'arbre de Brahma, c'est un açvattha dont les racines sont dans les hauteurs, dont les branches tombent en bas et en qui tous les mondes reposent [1]. Le rôle cosmogonique de l'arbre, ou mieux de la plante, se présente plus clairement et directement dans les mythes du lotus de Brahma. Au commencement de la période présente du monde, du présent *Kalpa*, les eaux couvraient le monde, faisaient le monde même : sur ces eaux flotta un lotus d'or, de ce lotus d'or sortit Brahma, qui, des diverses divisions du lotus, créa les diverses parties du monde. On reconnaît trait pour trait la cosmologie de l'œuf de Brahma : des deux côtés, au début, les eaux; ces eaux contiennent soit l'œuf d'or, c'est-à-dire le noyau nébuleux où germe la lumière, soit le lotus d'or, c'est-à-dire la nuée-plante où percent les couleurs de la lumière ; le lotus d'or de la nuée en se déchirant, comme l'œuf d'or de la nuée en se brisant, fera paraître le monde, fera le monde.

§ 11. L'Inde, en résumé, nous a présenté jusqu'ici sept idées ou sept formules cosmologiques : le monde vient des eaux, des ténèbres, de l'œuf, de la lumière, de l'amour, de la lutte [2], de la plante ; idées ou formules qui reviennent toutes à une seule et même image : le monde sort de la nuée.

1. De là, déjà dans le Véda, l'idée que le ciel et la terre ont été taillés dans un arbre immense : « Quelle est la forêt, quel est l'arbre dans lequel ils ont taillé le ciel et la terre? » (R. V. 10, 31, 7; 81, 4; cf. § 18).

2. Cette dernière idée exprimée en mythe, mais non réduite en formule.

Chapitre III.

Principes cosmologiques de la Grèce.

§ 12. Cosmologies grecques. — § 13. L'Océan. — § 13 *bis*. Système de Thalès. — § 14. Le chaos. — § 14 *bis*. Système d'Anaximène. — § 15. L'œuf cosmique. — § 16. L'amour. — § 16 *bis*. Phérécyde, Parménide, Aristote. — § 17. La lutte. Phérécyde, Héraclite, Empédocle. — § 18. L'arbre. Ὕλη. — § 19. Conclusion.

§ 12. La plupart des systèmes formés ou ébauchés par l'Inde, la Grèce va nous les représenter : elle les a même plus nettement séparés, mais par là même obscurcis, cette distinction des systèmes établissant une opposition apparente entre des idées identiques dans le fond ; une seule et même conception se cachait sous toutes ces formules ; en les isolant, la Grèce a voilé l'image unique qu'elles reflètent.

§ 13. Aux Rishis védiques disant : « Au début étaient les eaux, » répond Homère : « Okéanos est l'origine de toutes choses, γένεσις πάντεσσι τέτυκται [1] ». Ce fleuve lointain qui coule aux bornes de la terre, dans la région de la nuit, de qui sortent les fleuves, les fontaines, les sources et toutes les mers, a pu être assimilé de bonne heure à l'infini des vagues qui se prolonge au couchant lointain [2] : mais c'était avant tout l'océan atmosphérique, qui fait le tour de la terre, mais dans les hauteurs; ténébreux, mais de la nuit des nuées : c'est dans ses demeures humides qu'a été élevée la déesse de la lumière céleste, l'épouse du dieu du ciel, Héra [3], et s'il est « le père des dieux, θεῶν γένεσις » [4], c'est au même titre et dans le même sens qu'en Inde les eaux portent en elles le « germe premier dans lequel sont contenus tous les dieux [5]. »

§ 13 *bis*. De là une philosophie. Le rêveur du *Cratyle* fait d'Homère une sorte de précurseur d'Héraclite : « Le fleuve Okeanos est le père des choses, parce que le monde est un fleuve courant, parce que

1. *Iliade*, 14, 246.
2. *Iliade*, 14, 200.
3. Ἥρα est de nom et de nature identique à la *Súryâ* védique, incarnation féminine de la lumière céleste et, comme Héra, type mythique de l'*épouse* (R. V., 10, 85).
4. *Iliade*, 14, 201, 302.
5. Avant le ciel, avant cette terre,
avant les dieux seigneurs,...
les eaux portaient le germe premier
dans lequel furent contenus tous les dieux (10, 82, 5-6).

tout passe et rien ne demeure [1]. » Retournons le rapprochement : il y a en effet dans la formule homérique, non pas une philosophie, mais le germe d'une philosophie ; non la philosophie de l'écoulement, mais la philosophie des physiciens, celle de Thalès. Thalès, cherchant la matière première antérieure à toute autre et de laquelle toute autre serait faite, fait de l'eau le principe premier [2]. Aristote *suppose* [3] qu'il fut conduit là par cette remarque que la nourriture de tous les êtres est humide, que la chaleur vitale vient de l'humide et s'entretient par lui, et que les germes de toutes les choses sont humides [4]. « Beaucoup supposent, ajoute-t-il, que les anciens théologiens pensaient de même de la nature, faisant d'Océan et de Téthys les parents universels » [5]. C'est à ce souvenir que songeait sans doute Aristote quand il disait que « le faiseur de mythes est une sorte de philosophe (Ibid. I, 2) » ; mais ce n'est point Homère qui annonce Thalès, c'est Thalès qui répète Homère et ne le comprend plus ; le système naît du mythe par contre-sens. Thalès et ceux de son école font de l'eau le principe premier, parce que de vieilles formules traditionnelles faisaient d'Océan le père des choses, et, remplissant de leurs arguments naïfs le vide des formules dont le sens premier s'était évanoui, ils étayaient de raisonnements une croyance que des raisonnements n'auraient point créée.

Du développement de sa cosmogonie on ne connaît qu'un trait certain : « la terre repose sur les eaux, elle y nage comme le bois

1. Ὅμηρος, εἰπὼν
Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν,
πάντα εἴρηκεν ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως (*Cratyle*, 402 B).

Homère, dit Porphyre, est meilleur philosophe qu'Hésiode, quand il fait de l'Océan le principe premier, parce que de l'eau vient tout développement : elle est la vie de tout et est à la tête des quatre éléments ; c'est pourquoi Pindare l'appelle la meilleure des choses (Ὅμηρος δὲ φιλοσοφώτερον· τὸ γὰρ ὕδωρ πάντων ἡ ζωὴ καὶ προέχει τῶν τεσσάρων στοιχείων, ὅθεν ὁ Πίνδαρος ἄριστον αὐτό φησιν ; ap. Schœmann, *Opuscula Academica*, II, 29).

2. Θαλῆς μὲν ὕδωρ εἶναί φησιν (τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν... τῶν οντῶν) (*Métaph.*, I, 3).

3. Λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν (*ibid.*).

4. Ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν... καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν (*ibid.*). Les successeurs d'Aristote donnent cette conjecture pour fait et y ajoutent leurs propres hypothèses : Thalès a observé que les plantes se nourrissent d'eau, que ce qui meurt se dessèche, etc. (Zeller, *Histoire de la philosophie grecque*, tr. Boutroux, I, 202).

5. Εἰσὶ δέ τινες οἱ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας (Arist., *ibid.*).

sur l'eau [1], » souvenir du temps où, selon la formule védique, tout l'Univers n'était qu'eaux.

§ 14. Aux Védas disant : « Au début étaient les ténèbres, » répond Hésiode : « Tout d'abord fut le *Chaos*... et du Chaos naquirent l'*Erèbe* et la *Nuit noire*, et de la Nuit à son tour naquirent l'Ether et le Jour, qu'elle enfanta, unie d'amour à Erèbe [2]. »

Ce Chaos primordial, la Grèce n'a pas entièrement oublié ce qu'il est. Sans descendre jusqu'aux Orphiques, qui le définissent tour à tour l'abîme monstrueux, la nuit ténébreuse, les ténèbres épaisses, la nuée ténébreuse, σκοτόεσσαν ὀμίχλην [3], dans Hésiode même l'identité du Chaos et de l'atmosphère nébuleuse éclate. Le Chaos n'est pas seulement lieu de ténèbres, ζοφερός [4], il est à son heure lieu de flammes; quand Zeus précipite les Titans, « une flamme inouïe traverse le ciel, un resplendissement de foudre et d'éclair les aveugle, et une conflagration divine emplit le Chaos [5] : » chose naturelle, si le Chaos est le siège même de la lutte, s'il est la région atmosphérique, si *le Vide* [6] que son nom désigne est le Vide qui sépare le ciel de la terre. Ainsi l'entendait certes le vieux poète qui montre l'aigle volant « dans le Chaos stérile » [7]; ainsi Euripide quand il dit [8] : « Ce ciel qui est au-

1. Ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι (τὴν γῆν), ὡς διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι μένουσαν ὥσπερ ξύλον ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον (Aristote, *De cœlo*, II, 13).

2. Hésiode, *Théogonie*, 116 :

Ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ',...
ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο·
Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,
οὓς τέκε κυσαμένη, Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα.

3. Χάσμα πελώριον, νύκτα ζοφεράν, ἀζηχὲς σκότος, σκοτόεσσαν ὀμίχλην (ap. Lobeck, *Aglaophamus*, 473, 474).

4. *Théog.*, vers 814.

5.

φλὸξ δ' ἤερα δῖαν ἵκανεν
ἄσπετος, ὄσσε δ' ἄμερδε καὶ ἰφθίμων περ ἐόντων
αὐγὴ μαρμαίρουσα κεραυνοῦ τε στεροπῆς τε.
Καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν χάος (*Théog.*, 697).

6. Sens littéral de χάος; il est à χαίνω (hiare) dans le même rapport que φάος à φαίνω.

7. Bacchylide, oncle d'Eschyle (ve siècle), dans le scholiaste de la *Théogonie*, vers 116 :

Νωμᾶται δ' ἐν ἀτρυγέτῳ χάει.

8. Οὐρανός ὕπερ ἡμᾶς κοινῶς φοιτῶν ἕδος δαιμόνων, τὸ δ' ἐν μέσῳ τοῦ οὐρανοῦ τε κα χθονός οἱ μὲν ὀνομάζουσι χάος (Euripide, *Cadmus* dans *Probus*, ad Virg. Ecl. VI, 31). Le texte a été restitué comme il suit (éd. Didot) :

Οὐρανός θ' ἡμᾶς ὕπερ
καὶ Γῆ, βροτῶν κοινόν τε δαιμόνων θ' ἕδος·
τὸ δ' ἐν μέσῳ τοῦτ' οὐρανοῦ τε καὶ χθονὸς
χάος μὲν ὀνομάζουσιν.

L'incertitude de la restitution ne modifie en rien le sens en ce qui touche le mot χάος.

dessus de nous et la terre sont le siège commun des mortels et des génies; *au milieu, entre le ciel et la terre, ce qu'on appelle le Chaos* »; ainsi les Oiseaux d'Aristophane, quand, bâtissant leur cité aérienne, ils se promettent de prendre les dieux par la famine s'ils ne consentent à payer tribut, en empêchant la graisse des victimes d'*arriver au ciel à travers leur cité et le Chaos* [1]. C'est de ce Chaos que vient le monde, parce que c'est dans ce Chaos, dans ce vide entre ciel et terre, que réside le principe créateur, la nuée. Phérécyde, qui, comme Thalés, fait de l'élément humide le principe premier, appelle ce principe Chaos [2]. Quand le Socrate de la comédie annonce pour dieu nouveau le Chaos avec les Nuées, il le montre du doigt [3], parce que le Chaos n'est autre que le lieu de la nuée : il n'invente pas, comme le veut Aristophane, des dieux et des rapports nouveaux, il n'abandonne pas les vieilles divinités pour des créations de fantaisie, il remonte aux plus anciennes traditions des Hellènes et des Aryens : le novateur dénoncé n'est qu'un attardé de la vieille foi, qui semble nouvelle étant oubliée. Le bon Plutarque, à défaut d'Aristophane, comprendrait ce Socrate : « L'*eau* est le premier des éléments, a dit Pindare; ainsi parle aussi Hésiode : Tout d'abord était le *Chaos* [4]. »

Les deux enfants du Chaos, c'est-à-dire de la région nuageuse, ne sont, l'un, la Nuit, qu'un attribut du Chaos, l'autre, l'Erèbe, qu'une autre forme du Chaos même. Si, dans la mythologie classique, l'Erèbe, siège de la nuit éternelle, est caché dans les entrailles de la terre, il reste des indices qu'il n'en a pas toujours été ainsi : l'Erèbe, dans l'*Odyssée*, commence au delà du fleuve Océan, là où roulent dans l'Achéron le Phlégeton enflammé et le Cocyte : tous ces fleuves de flamme et de ténèbres ont commencé par être le fleuve d'en haut, le fleuve de la nuée d'orage, où roulent la lave et la nuit; ces demeures souterraines où gisent les démons vaincus ont été tout d'abord la demeure d'en haut où les démons attaquaient, luttaient, succombaient. Seulement, comme l'atmosphère ne se révélait que par intermittence comme le siège de la nuit et des créatures de la nuit, on les rejeta dans les cavités souterraines, pleines d'inconnu et de ter-

1. Διὰ τῆς πόλεως τῆς αλλοτρίας καὶ τοῦ χάους
τῶν μηρίων τὴν κνίσσαν οὐ διαφρήσετε (*Oiseaux*, 192).
2. Tatius, Isagoge, apud *Schoemann*.
3. Νομιεῖς ἤδη θεὸν οὐδένα, πλὴν ἅπερ ἡμεῖς,
τὸ Χάος τουτι, καὶ τὰς Νεφέλας, καὶ τὴν γλῶτταν, τρία ταῦτα (*Nuées*, 4 42.)
4. Ἄριστον μὲν ὕδωρ, ὁ δὲ χρυσὸς, αἰθόμενον πῦρ,
φησὶν ο Πίνδαρος· ὥστε οὗτος μὲν δευτέραν ἄντικρυς τῷ πυρὶ χώραν ἔδωκε· συμφωνεῖ δὲ καὶ Ἡσίοδος, εἰπὼν,
Ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετο (*Aqua an Iynis sit utilior*, 1).

reur, où jamais la lumière du ciel ne pénètre. L'Erèbe a été la nuit d'en haut avant d'être la nuit d'en bas, et la grammaire comparée, confirmant les inductions de la mythologie, reconnaît dans son nom, Ἔρεβος, l'équivalent exact du sanscrit *rajas*, nom de l'atmosphère, de la région nébuleuse [1]. L'enfer a été dans le ciel avant d'être sous terre; c'est le ciel d'orage qui en a fourni le premier type, et si naturelle était cette conception qu'à trois mille ans de distance Milton la retrouvait : dans le conseil que tiennent les anges vaincus précipités du ciel dans l'enfer, Mammon, les exhortant à se résigner et à se faire un palais de leur prison, s'écrie : « Est-ce ce profond univers de ténèbres que nous redoutons? Que de fois parmi les épais et sombres nuages le Seigneur tout souverain du ciel établit sa résidence et de la majesté des ténèbres enveloppe son trône, du fond desquelles les tonnerres profonds rugissent, concentrant leurs rages, et le ciel prend l'aspect de l'enfer [2]. »

Mais de ces nuages, de ces ténèbres, de cet enfer, doit sortir le ciel lumineux; de cette nuit, le jour; c'est pourquoi « de la nuit naquirent l'Ether et le Jour, qu'elle enfanta unie d'amour à Erèbe ».

§ 14 *bis*. Remplaçons Χάος par un de ses équivalents, ἀήρ [3], l'atmosphère; remplaçons l'expression mythique et personnelle par l'expression générale et abstraite, et nous avons Anaximène [4]. Socrate, proclamant dieux ce Chaos et la Nuée, ne fait que ramener aux formules primitives le système d'Anaximène. L'air est le principe premier, parce que, disent les interprètes postérieurs, il se transforme aisément [5], ou, selon un critique moderne [6], parce que c'est par l'air que les créatures respirent et vivent et qu'il doit être par suite le principe universel. Peut-être est-ce ainsi en effet qu'Anaximène s'expliquait lui-même

1. Ascoli, *Fonologia*, § 26, 4 : c'est le gothique *rikvis*, ténèbres. Le rapprochement proposé avec le sémitique *arb*, occident, soir, n'est qu'un rapprochement de son : il faudrait, pour l'admettre à discussion, que *arb* eût une valeur mythique en sémitique, ce que l'on n'a pas songé à démontrer.

2. This deep world
Of darkness do we dread? How oft amidst
Thick clouds and dark doth heaven's all ruling sire
Choose to reside (his glory unobscured),
And with the majesty of darkness round
Covers his throne; from whence deep thunders roar
Mustring their rage and heaven resembles hell (*Paradise Lost*, II, 262).

3. Χάος, dit le Scholiaste d'Aristophane, pour ἀήρ (χάους ἀντὶ τοῦ ἀέρος). Il donne comme exemple ce vers d'Ibycus :

Ποτᾶται δ'ἐν ἀλλοτρίῳ χάει.

4. Né dans la 63e olympiade (entre 528 et 525).

5. *Simplicius*, ap. Zeller, tr. Boutroux, p. 247.

6. Zeller (p. 248), d'après Plutarque (*De Plac. Phil.*, I, 3; vide infra, § 31); et d'après les théories de Diogène d'Apollonie, disciple d'Anaximène.

son système; mais, pour le trouver, il n'avait eu qu'à écouter et recueillir les vieilles formules théogoniques : elles lui avaient appris que le monde sort du Χάος, de la Νεφέλη, c'est-à-dire de l'ἀήρ; déjà, avant lui, Epiménide, variant Hésiode, au lieu de mettre au début le Chaos et la Nuit, avait mis l'Air et la Nuit. Anaximène n'invente pas, il répète : seulement ἀήρ, le nom de l'atmosphère nébuleuse [1], avait pris aussi un sens plus abstrait et plus technique, une valeur *élémentaire;* l'antique cosmologie si claire s'obscurcit en système philosophique.

Cette atmosphère nébuleuse est le siège des eaux et elle est le siège de la flamme. De là deux écoles, citées en passant par Aristote, l'une prenant pour principe un élément intermédiaire entre l'air et l'eau, l'autre entre l'air et le feu [2].

§ 15. La nuée, en Grèce comme en Inde, est l'œuf où germe la lumière : c'est de l'œuf que naît, au bord de la rivière, la fille de Zeus, la fille du ciel, Hélène, « la Resplendissante », la lumière-femme [3]. En Grèce donc, comme en Inde, et pour le même motif, l'œuf sera le symbole de la création. Cette forme cosmogonique, moins classique que les précédentes, est surtout connue par le développement qu'elle a pris dans les systèmes mystiques de la fin du paganisme. Dans les mystères de Dionysos, l'œuf était le symbole de l'univers, engendrant et contenant toutes choses dans son sein [4] : on est déjà assez loin ici du sens primitif et de l'image naturaliste; les poètes orphiques y demeurèrent, et le développement des images élémentaires arrive à des versions coïncidant presque absolument avec les versions brahmaniques. Au début, le Chaos, la Nuée et la Nuit; le Chaos, roulant sur lui-même, se condense, se limite et prend la forme d'un œuf monstrueux; l'œuf, en tournant, germe, et se brise en deux moitiés qui forment le ciel et la terre; du centre de l'œuf sort l'être qui doit créer

1. C'est le sens propre du mot par opposition à αἰθήρ, l'espace de la lumière céleste.

2. Ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν (*De cœlo*, III, 5). — Ἢ πῦρ ἢ ὕδωρ ἢ πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον (*Métaph.*, I, 7).

3. Hésiode fait d'elle une fille d'Okéanos et de Téthys (fr. 35, éd. Didot; *Schol. Pind. Nem.*, X, 150); elle est en effet aussi bien la fille d'Okéanos que de Zeus, de la rivière céleste que du ciel, sortant de l'une aussi bien que de l'autre (Ἡσίοδος οὔτε Λήδας οὔτε Νεμέσεως δίδωσι τὴν Ἑλένην, ἀλλὰ θυγατέρα Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος).

4. Ὡς μίμημα τοῦ τὰ πάντα γεννῶντος καὶ περιέχοντος ἐν ἑαυτῷ (Plutarque, *Sympos.* II, 3, 2). — (In sacris Liberi patris) ex forma tereti ac pæne sphærali atque undique versum clausa, et includente intra se vitam, mundi simulacrum vocatur (Macrobe, *Saturn.*, VII, 16). L'œuf est donc antérieur à la poule. — Cf. le Minokhired et Varron, cités § 25.

le monde, l'être divin et merveilleux, le dieu des orphiques, aux mille noms, Eros, Métis, Ericapéos, l'être lumineux, la lumière suprême, que les mortels appellent Phanès, parce que le premier il se laissa voir dans l'éther [1]. On reconnaît, sous cette forme tourmentée et savante, la même idée que dans les formules védiques qui montrent caché dans les eaux l'Embryon d'or qui doit créer le ciel et la terre.

Chez les Orphiques, cet être qui germe dans la nuit reste tantôt ce qu'il est de nature, l'être lumineux, *Phanès;* tantôt, par voie de généralisation, il devient le dieu de vie universelle et de sève qui se réveille chaque année au printemps ou chaque matin à l'aurore, *Ericapéos* [2]; ou, par une abstraction plus haute, *Métis*, la pensée, l'intelligence universelle. Enfin un autre de ses noms nous ramène à un autre symbole cosmologique que nous avons déjà rencontré dans le védisme, Eros, l'Amour.

§ 16. L'Amour, pour les Hellènes comme pour les Indous, est le premier-né des dieux : « D'abord fut le Chaos, dit Hésiode, puis la Terre au large sein, et l'Amour, le plus beau des immortels [3]. » Philosophes et poètes le répètent à travers les siècles, depuis l'auteur de la *Théogonie* jusqu'à celui des *Argonautiques*. Si le sens na-

1. Ἔφρασε δὲ (ὁ Ὀρφεύς) ὅτι τὸ φῶς ῥῆξαν τὸν αἰθέρα ἐφώτισε τὴν γαῖαν εἰπὼν ἐκεῖνο εἶναι τό φῶς τὸ ῥῆξαν τὸν αἰθέρα τὸν ὑπέρτατον πάντων· οὗ ὄνομα Ὀρφεὺς ἀκούσας ἐκ τῆς μαντείας ἐξεῖπε, Μῆτιν, Φάνητα, Ἠρικαπαῖον, ὅπερ ἑρμηνεύεται βουλή, φῶς, ζωοδοτήρ (Cedrenus, ap. Lobeck, 479). Cf. Damascius, *De prim. princ.*, et la citation des *Argonautiques*, § 16.

2. Ἠρικαπαῖος, défini ζωοδότηρ, est littéralement « celui qui souffle au matin (de ἦρι et κάπος; κάπος=ψυχή, πνεῦμα ap. Hesychium). Gœttling (*Opusc. Acad.*, 1869, p. 213) traduit *vernalium ventorum afflatus*. Mais ἦρι, qui signifie *au printemps*, signifie aussi *au matin* et il peut s'agir également de la brise matinale qui ramène la vie après la nuit. Voici un vers védique d'un hymne à l'aurore qui peut servir de commentaire au ζωοδότηρ de Cedrenus : « Levez-vous! voici venue notre vie, notre souffle; les ténèbres sont évanouies, la lumière vient; elles ont laissé au soleil la voie où il va marcher; nous sommes allés où la vie se prolonge. » (R. V., I, 113, 16). Ainsi Hâfiz : « L'haleine du vent du matin répandra le musc autour de nous, et le vieux monde redeviendra jeune à nouveau. »

3. Ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος...
'ηδ' Ἔρος, ὅς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι (v. 116).

De même Ibycus : Ἴβυκος δὲ καὶ Ἡσίοδος ἐκ Χάους λέγει γενέσθαι τὸν Ἔρωτα (*Schol. ad Apoll. Rhod.*, III, 26; Bergk, fr. 28); et Acousilaos (Damascius, *De prim. princ.*, § 124). Même conception, en d'autres termes, dans le vers orphique qui met au début « la *Nuit*, que nous appellerons *Cypris* » :

Νὺξ γένεσις πάντων, ἣν καὶ Κύπριν καλέσωμεν.

De là, dans Cicéron, *Amor*, fils de l'*Erèbe* et enfant de la Nuit (*De Nat. D.*, III, 17).

turaliste du symbole est oublié, si la Grèce ne sait plus que le dieu Amour n'est autre que le héros orageux et lumineux qu'elle célèbre ailleurs sous les noms d'Hercule et de Persée, que c'est le dieu conçu comme amant de la lumière qu'il délivre, du moins elle laisse encore voir jusque dans les formules des derniers mystiques que l'Eros grec, comme le Kâma indien, est le dieu Lumière, et sa nature vraie perce toujours, quoique inexpliquée. Ecoutez les derniers des Orphiques : « J'ai chanté l'insondable loi du Chaos primordial, et Kronos, comment dans ses flancs infinis il enfanta l'Ether, et l'illustre Amour, à double forme, aux yeux de flamme, fils de la Nuit éternelle, que plus tard les hommes ont appelé Phanès. parce que le premier il apparut aux regards (ἐφάνθη) [1]. » Cet être aux yeux de flamme, qui sort de la nuit et le premier se rend visible, révèle sa nature lumineuse presque aussi clairement que dans le bel hymne cosmogonique jeté par Aristophane au milieu d'une de ses plus folles comédies :

« D'abord fut le Chaos, et la Nuit, et le noir Erèbe, et le vaste Tartare; la terre n'était point, ni l'atmosphère, ni le ciel. Et au début, dans les flancs infinis de l'Erèbe, la Nuit enfanta un œuf sans germe [2], la Nuit aux ailes noires, et, les temps roulant, germa et sortit Amour le désirable, faisant briller sur ses épaules deux ailes d'or, rapide comme les tourbillons des vents [3]. »

§ 16 *bis*. L'identité de cet Eros avec le dieu brillant qui sort de la nuée éclate à chaque ligne. Mais le poète, emporté par le nom même du dieu et par les idées qu'il éveille, dévie dans l'abstraction et explique par l'action de l'Amour, conçu comme une force générale de la nature, toutes les choses qu'avaient faites Amour, être mythique et personnel : « Et, avant que l'Amour eût mêlé toutes choses, point n'était la race des immortels; et les éléments se mêlant les uns aux autres, se produisit le Ciel, et l'Océan, et la Terre, et la race impéris-

1. Ἀρχαίου μὲν πρῶτα χάους ἀτέκμαρτον ἀνάγκην,
καὶ Κρόνον, ὡς ἐλόχευσεν ἀπειρεσίοις ὑπὸ κόλποις
Αἰθέρα, καὶ διφυῆ, πυρσωπέα, κυδρὸν Ἔρωτα,
Νυκτὸς ἀειγνήτης υἷα κλυτόν· ὃν ῥά Φάνητα
ὁπλότεροι κλήζουσι βροτοί· πρῶτος γὰρ ἐφάνθη (*Argon.*, 12 sq.).

2. ὑπηνέμιον se dit des œufs vides, que l'on croyait engendrés par le vent : ᾧα τὰ δίχα τοῦ ὀχευθῆναι γεννώμενα (Hesychius); quidam et vento putant ea generari; qua de causa etiam zephyria appellantur (Pline, X, 60, 80). La cosmologie védique offre la même image (voir § 40).

3. Χάος ἦν καὶ Νὺξ Ἔρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς,
Γῆ δ' οὐδ' ἀὴρ οὐδ' οὐρανὸς ἦν· Ἐρέβους δ'ἐν ἀπείροσι κόλποις
τίκτει πρώτιστον ὑπηνέμιον Νὺξ ἡ μελανόπτερος ᾠὸν,
ἐξ οὗ περιτελλομέναις ὥραις ἔβλαστεν Ἔρως ὁ ποθεινός,
στίλβων νῶτον πτερύγοιν χρυσαῖν, εἰκὼς ἀνεμώκεσι δίναις (*Les Oiseaux*, 693).

sable de tous les dieux bienheureux [1]. » L'Amour-sentiment, force générale de la nature, a pris la place d'Amour, être concret et personnel, identique au dieu lumineux qui sort sur des ailes d'or de la nuée ténébreuse. Déjà, dans Hésiode, la pensée philosophique et abstraite a recouvert la vieille image mythique : lui, non plus, ne sait plus que l'Eros créateur n'est qu'un des déguisements de la lumière, une forme d'Héméra; ce n'est plus Amour, c'est l'Amour, « le dieu de langueurs, qui dompte le cœur de tous les dieux et de tous les hommes [2]; » c'est déjà l'Amour abstrait des philosophes, « l'Amour par qui se sont faits les commencements sacrés de la nature et se sont développés les éléments de tout l'Univers [3]. » Phérécyde est plus près du mythe quand son Zeus pour créer le monde se transforme en Eros [4]; Parménide également, quand il place Aphrodite, son principe premier, au milieu des zones alternées de nuit et de lumière dont se forme l'univers, et lui fait créer Eros comme première de toutes les créatures [5]; mais il est philosophe quand il la définit le « génie qui gouverne toute chose, principe en toute chose du douloureux enfantement et de toute union, envoyant l'élément femelle se mêler à l'élément mâle et l'élément mâle à l'élément femelle [6] », et

1. Οὗτος δὲ χάει πτερόεντι μιγεὶς νυχίῳ κατὰ Τάρταρον εὐρὺν
ἐνεόττευσεν γένος ἡμέτερον καὶ πρῶτον ἀνήγαγεν εἰς φῶς.
Πρότερον δ' οὐκ ἦν γένος ἀθανάτων πρὶν Ἔρως συνέμιξεν ἅπαντα,
ξυμμισγομένων δ' ἑτέρων ἑτέροις γένετ' οὐρανός τ' ὠκεανός τε
καὶ γῆ πάντων τε θεῶν μακάρων γένος ἄφθιτον (*Ibid.*, 700).

2. Ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν (*Théogonie*, 120).

« Hésiode, dit Aristote, et les autres qui, comme Parménide, ont mis l'Amour ou le Désir au début comme principe des choses, sont les premiers qui aient eu l'idée d'une *cause* première de mouvement » (ὡς δέον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἥτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα; *Métaph.*, I, 4).

3. Amor ille, per quem rerum naturæ sacra primordia totiusque mundi elementa creverunt. (Quintilien, *Declamat.* XIV, ap. Schœmann, *De cupidine cosmologico*, opuscule plein de faits, où sont rassemblés tous les textes importants sur le rôle d'Eros dans la cosmologie grecque; Opusc. *Acad.* II, 6).

4. Καὶ ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἕνωσιν τὴν δι' ὅλων διήκουσαν (Proclus, *Comm. ad Timæum*, 156 A). L'explication ὅτι δὴ est sans doute de Proclus; il est douteux que l'idée fût aussi nettement dans la pensée de Phérécyde, qui, dans tout ce qui reste de lui, se montre pur mythologue, sans ombre de métaphysique.

5. Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων (Aristote, *loc. cit.*; Plutarque, *Amatorius*, 12; Simplicius, *Phys.*, fol. 9 *a*).

6. Ἐν δὲ μέσῳ τούτων Δαίμων ἣ παντα κυβερνᾷ.
Πάντῃ γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἀρχὴ
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆναι, ἐναντία τ' αὖθις
ἄρσεν θηλυτέρῳ (*Fragm.*, 126, éd. Mullach; de Simplicius, *Phys.*, f. 9 *a*).

Sur ces zones alternées, voir Stobée, Eclogæ I, 23 (482); Cicéron, *De Nat. D.*, I, 11; Plutarque, *De placitis philos.*, II, 7.

quand il l'appelle, non seulement Aphrodite, mais Ἀνάγκη, la Nécessité, Δίκη, la Loi, Κυβερνῆτις, celle qui gouverne, Κληροῦχος, la Destinée [1]. Il était réservé au génie le plus net et le moins rêveur que la Grèce ait produit de rajeunir le vieux mythe décoloré par des générations de philosophes, en lui donnant une valeur nouvelle, plus mystérieuse qu'il n'avait jamais eue. Aristote, en quête du mouvement initial, ne pouvant le mettre au sein de son Dieu, trop parfait et trop au-dessus du monde pour déchoir au mouvement, se retourne vers la vieille formule des mythologues : c'est l'Amour qui sera avec lui, comme il a été avec Hésiode, avec Acousilaos, avec Parménide, avec les Orphiques, avec les Rishis védiques, le branle de la vie universelle [2] ; mais ce n'est plus l'amour des choses pour les choses, la sympathie des éléments qui se rencontrent : c'est un vague et mystique amour du monde pour son principe suprême et voilé, une sorte d'effort ardent et douloureux de l'Univers vers un Idéal obscur auquel il aspire et qui met le ciel en marche vers Dieu. Ce n'était point la peine de tant railler Platon et ses métaphores poétiques. La philosophie, d'ailleurs, une fois qu'elle entre dans le mystère premier, peut-elle en sortir autrement qu'à coups de métaphore? Et le mieux n'est-il pas ou de rester au bord, ou, si l'on y plonge, de s'abandonner franchement, et sans se duper soi-même, à la poésie et au rêve, jusqu'au bout?

Tel fut le dernier terme d'abstraction où parvint le vieux mythe aryen qui, transportant aux héros de ses luttes naturalistes les passions de l'âme humaine, avait installé l'Amour au foyer de la création. Et quand la poésie, de nos jours, a lancé les mondes autour du soleil sur les ailes de l'amour, c'est un écho lointain des formules que chantaient les ancêtres de la race aryenne qui retentit dans les vers de l'*Enfant du siècle* :

J'aime! c'est là le mot que la nature entière
Crie au vent qui l'emporte, à l'oiseau qui le suit!...
Oh! vous le murmurez dans vos sphères sacrées,
Etoiles du matin, ce mot triste et charmant!
La plus faible de vous, quand Dieu vous a créées,
A voulu traverser les plaines éthérées,
Pour chercher le soleil, son éternel amant.

1. Stobée, *l. l.*
2. Κινεῖ ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ (*Metaph.*, XII, 7).
La matière est emportée par le désir de sa nature vers le divin et l'excellent dont elle est l'opposé et auquel elle aspire (Ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι, τὸ δὲ ὁ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι ἀυτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν.
Mais d'où vient cet amour dans la matière? demande Proclus.

Elle s'est élancée au sein des nuits profondes.
Mais une autre l'aimait elle-même ; et les mondes
Se sont mis en voyage autour du firmament [1].

§ 17. Nous avons vu Indra créer le monde en abattant le Serpent :

O Indra, quand tu as tué le Premier-né des Serpents,
alors, engendrant le Soleil, le Ciel, l'Aurore,
alors, certes, tu n'as plus trouvé d'ennemi [2].

Ces vers védiques résument l'épopée cosmologique de Phérécyde et son histoire du roi Serpent, Ophion, maître de l'Olympe au début des temps et précipité de là par Kronos [3]. Ces images, qui fournissent à la mythologie de la Grèce l'histoire des luttes initiales contre les Géants et les Titans [4], comme elles ont fourni à l'Inde celle des luttes initiales contre les Asuras, lèguent à sa philosophie cette formule que le monde est né de la lutte, qu'à l'origine est la guerre, la rivalité, la jalousie, Πόλεμος, Ἔρις, Νεῖκος. C'est la guerre, dit le poète d'Ephèse, qui est le père de toutes choses, le roi de toutes choses [5]. Empédocle ente là-dessus son dualisme de Νεῖκος et Φιλότης. De Maistre et Darwin auraient souscrit des deux mains à l'oracle d'Héraclite, et peut-être lui-même y voyait déjà vaguement quelque chose d'analogue aux conceptions modernes. Mais ici encore la pensée philosophique n'est qu'une déviation du mythe. Cette lutte qui crée la concorde n'est point dès l'abord la lutte métaphorique des éléments, leur rencontre hostile et féconde; c'est la lutte qui a précédé l'apparition visible du monde et qui, en dissipant la nuée ténébreuse, a fait jaillir l'univers sous le resplendissement de la lumière. Un dis-

1. C'est sur le même cri que Dante ferme sa Divine Comédie :
L'Amor che muove'l sole e l'altre stelle.

2. Voir § 5.

3. Il décrivait leurs armées, leurs défis, leurs conventions, comment celui qui serait précipité dans Ogenos (l'Océan) céderait l'Olympe à son rival (Celse, dans *Origène*, VI, 42). Preller observe qu'Apollonius de Rhode semble suivre Phérécyde dans le chant qu'il prête à Orphée (I, 503) :

Ἤειδεν δ' ὡς πρῶτος Ὀφίων Ἠυρυνόμη τε
Ὠκεανὶς νιφόεντος ἔχον κράτος Οὐλύμποιο,
ἷως τε βίῃ καὶ χερσὶν ὁ μὲν Κρόνῳ εἴκαθε τιμῆς,
ἡ δὲ Ρέῃ, ἔπεσεν δ' ἐνὶ κύμασιν Ὠκεανοῖο.

Cette lutte est antérieure à l'organisation du monde, à en juger d'après l'ordre dans lequel Maxime de Tyr énumère les divers actes du drame cosmologique, dans Phérécyde : ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου τὴν ποίησιν σκόπει, καὶ τὸν Ζῆνα καὶ τὴν χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις Ἔρωτα καὶ τὴν Ὀφιονέως γένεσιν καὶ τὴν θεῶν μάχην καὶ τὸ δένδρον καὶ τὸν πέπλον (*Dissert.*, X, ap. Preller, *Pherecydes*, dans le *Rheinische Museum*, 1844).

4. La titanomachie n'est qu'un dédoublement de la gigantomachie, postérieur au développement de l'idée des dynasties et des rivalités divines.

5. Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ εστι, πάντων δὲ βασιλεύς (fr. 44; ap. Hippol. *Refut. Haeres*, IX, 9; Cf. Plut., *Isis et Osiris*, 48). — On attribuait les mêmes principes à Linus; mais les fragments conservés sous ce nom sont apocryphes.

ciple de Thalès, Hippon, nous fournit le chaînon intermédiaire[1]. L'humide est le principe premier; de l'eau naît le feu; le monde naît de la victoire du feu sur l'eau [2]. L'Amour orphique a gardé le souvenir de ces luttes : l'Amour créateur, le mot Amour, est décrit sous les formes monstrueuses que la mythologie prête aux démons de l'orage : il naquit mâle et femelle, avec des têtes de bélier, de taureau, de lion, de dragon, « plus semblable à Typhée qu'à l'Amour, » observe avec étonnement un critique[3]; étonnement hors de propos, car au fond l'Amour est identique à Typhée; il vit dans le même monde, dans la même région de nuée et d'orage, dans le même Chaos, et, avant de se manifester en Phanès triomphant, sur les ailes d'or de la lumière créatrice, il n'apparaît que sur les ailes de l'éclair et sous les formes de créatures monstrueuses que l'œil dessine dans les masses difformes de la nuée [4]. La Grèce, comme l'Inde, a donc eu ses mythes, où la création sortait de la lutte du dieu et du démon. Mais on conçoit combien une telle cosmologie, si légitime qu'elle fût, étant donné son point de départ, cessait d'être satisfaisante à mesure que la pensée philosophante s'habituait à chercher aux origines du monde quelque chose qui ressemblât au néant. Ces solutions, qui transportaient purement et simplement à la création première les circonstances et les êtres de la création renouvelée, devaient ou disparaître ou se transformer, et les philosophes grecs conservèrent les formules traditionnelles où ils avaient été nourris en transformant la lutte concrète entre adversaires vivants en une lutte abstraite et métaphysique.

§ 18. Enfin l'arbre de Brahma a aussi poussé des branches dans le ciel hellénique. Sans nous arrêter aux preuves de l'équivalence de la nuée et de l'arbre dans la mythologie grecque proprement dite [5],

1. Logiquement, sinon historiquement. Son époque est inconnue. On le place sous Périclès, parce que Cratinus l'a ridiculisé dans une de ses comédies (*Scholie aux Nuées*, 96); l'induction n'est pas absolument décisive. Aristote le classe avec Thalès (*Metaph.*, I, 3). Par la pensée, il appartient à l'enfance de la philosophie; à peine un philosophe, dit Aristote (διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας). Sa théorie de l'identité de la semence avec la moelle, et de l'âme avec la semence, appartient à la plus vieille physiologie indo-européenne.

2. ἀρχὰς ἔφη ψυχρὸν τὸ ὕδωρ καὶ θερμὸν τὸ πῦρ, γεννώμενον δὲ τὸ πῦρ ὑπὸ ὕδατος, κατανικήσαι τὴν τοῦ γεννήσαντος δύναμιν, συστῆσαι τε τὸν κόσμον (Origène, *Philosoph.* apud, Mullach, *Frag. phil.*, I, 81).

3. Schœmann, *l. l.*, p. 73.

4. « N'as-tu jamais vu, en regardant au ciel, de nuée semblable à un centaure, à une panthère, à un loup, à un taureau? » (*Nuées*, 346.)

5. Par exemple, la nymphe Melia (Μελία, le frêne), fille de l'Océan, épouse le fleuve Inachos et en a le premier homme, Phoroneus, le Prométhée argien qui apporte le feu du ciel. C'est le frêne de la nuée, d'où le feu est descendu sur terre dans l'éclair (Kuhn, *Descente du feu*).

nous trouvons directement l'arbre de Brahma dans le chêne ailé [1] sur lequel le Zeus de Phérécyde déploie le ciel, la terre et l'Océan [2]. Cette conception, qui n'est plus attestée directement que par une ligne échappée par hasard au naufrage de cette vieille cosmologie, a laissé pourtant dans la philosophie grecque un écho permanent : c'est ce mot qui joue un si grand rôle dans sa métaphysique, ὕλη, « le bois, la forêt », et qui, avant de devenir la pâle et insaisissable matière des métaphysiciens, fut d'abord le chêne dont Zeus a fait le monde, l'arbre dans lequel les dieux védiques ont taillé le ciel et la terre [3], l'arbre de Brahma, l'arbre flottant dans les airs, l' « arbre des tempêtes » de la Germanie [4].

§ 19. Ainsi, tous les éléments que nous avons distingués dans les cosmologies indiennes se retrouvent dans les cosmologies grecques : le monde, en Grèce comme en Inde, naît des eaux, des ténèbres, de la lumière, de l'œuf, de l'amour, de la lutte, de l'arbre, et ces sept principes nous ramènent à une même conception mythique : le monde est né des mêmes éléments dont il renaît dans la nuée d'orage. Cinq de ces éléments sortent directement d'images naturalistes : les eaux, les ténèbres, la lumière sont les eaux de la nuée, les ténèbres de la nuée, la lumière de la nuée, et l'œuf et l'arbre sont deux de ses formes : la sixième, l'amour, sort d'une image anthropomorphique, le dieu lumineux caché dans la nuée étant conçu comme dieu amant, parce qu'il arrache la déesse-lumière aux serres du démon ;

1. Ailé, parce qu'il court dans le ciel. Les Indous racontent de même que les montagnes volaient d'abord dans le ciel : c'est Indra qui les fixa. Toutes les nuées sont des Symplégades.

2. μάθωσι τί ἐστιν ἡ ὑπόπτερος δρῦς ἢ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος, παντα ὅσα Φερεκύδης ἀλληγορήσας 'εθεολόγησε (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, 642, A). L'exactitude de ἀλληγορήσας, d'après tout ce qu'on sait de Phérécyde, est plus que douteuse. — Ce tissu (φᾶρος) est le tissu du monde; voir § 40.

3. Voir plus haut, § 19, note.

4. Voir plus bas, § 27. — Comparer les nombreuses formules christianisées, latine, bretonne, provençale, anglaise, galloise, serbe et bulgare, récemment rassemblées par M. Kœhler (*Revue Celtique*, IV, 447), et qui, cherchant le support du monde, arrivent comme dernier terme à un chêne planté au début et dans des temps par Jésus-Christ, quelques formules identiques à Jésus même. Voici la formule latine :

Quid sustinet cœlum ? Terra.
Quid sustinet terram ? Aqua.
Quid sustinet aquam ? Petra.
Quid sustinet petram ? Quatuor animalia.
Quæ sunt illa quatuor animalia ? Lucas, Marcus, Matheus, Johannes.
Quid sustinet illa quatuor animalia ? Ignis.
Quid sustinet ignem ? Abyssus.
Quid sustinet abyssum ? Arbor, quæ ab initio posita est, ipse est Dominus Jesus Christus.

le dieu amant devenu dieu-amour fournit à la cosmogonie un principe nouveau tout abstrait d'apparence et la lance dans les voies métaphysiques. Le dernier principe enfin, la lutte, est l'expression directe du mythe primitif.

Tous ces éléments cosmologiques étaient déjà définis dans la période de l'unité indo-européenne : les rapports frappants des deux cosmologies , grecque et indoue, sont trop précis pour être le fruit du hasard et trop particuliers pour être le fruit de développements identiques, mais indépendants. Quant à l'hypothèse d'un emprunt de la Grèce à l'Inde, l'idée n'en viendra à personne : ni Homère, ni Hésiode, ni Aristophane n'ont appris des Védas que l'Océan, que la Nuit, que l'Amour, que la Lutte, sont à l'origine des choses : le système même de l'œuf cosmique, quoiqu'il n'apparaisse entièrement formé que dans les Orphiques, est aussi ancien que les autres, et c'est dans l'œuf qu'Aristophane fait germer l'amour créateur [1].

Les ancêtres de la race aryenne possédaient donc déjà ces sept formules, différentes de forme, identiques de sens : le monde est né des eaux, le monde est né de la nuit, le monde est né de la lumière, e monde est né de l'œuf, le monde est né de l'arbre, le monde est né de l'amour, le monde est né de la lutte.

Chapitre IV.

Cosmologies de Perse et de Scandinavie.

§ 20. Caractère des cosmologies persanes. — § 21. L'eau et le feu. — § 21 *bis*. Hippon, Héraclite. — § 22. La nuit. — § 23. L'amour. — § 24. L'œuf cosmique. — § 26 et 27. Cosmologies scandinaves : l'eau et le feu, l'arbre.

§ 20. La religion de la Perse, le Dualisme ou Mazdéisme, a fait subir des modifications profondes aux vieilles croyances indo-européennes. Elle a coordonné d'une façon systématique et nouvelle les éléments légués par la période antérieure en séparant d'une façon tranchée le monde et les dieux en deux camps, celui de la lumière et celui des ténèbres, du bien et du mal. Deux principes suprêmes et primitifs, lumière et ténèbres ; deux êtres suprêmes incarnant ces deux principes, Ormazd et Ahriman : ces deux êtres créent, chacun

1. On peut suivre cette forme cosmologique jusqu'au siècle de Solon si la cosmogonie prêtée à Epiménide est authentique, ce qui semble le cas : au début, l'Air (l'Atmosphère) et la Nuit (ἀέρα καὶ νύκτα) ; de là, par deux intermédiaires mal définis, l'œuf d'où sortent les créatures (ὧν μιχθέντων ἀλλήλοις ᾠὸν γενέσθαι..., ἐξ οὗ πάλιν ἄλλην γενέαν προσελθεῖν ; Damascius, *De primis princip.*, § 124).

de leur côté, toute une série d'êtres lumineux et bons, ténébreux et méchants, et la lutte de ces deux principes, de ces deux êtres, de ces deux mondes, constitue l'histoire de l'univers. Comme toute l'activité créatrice est reportée à ce dieu des dieux et à ce démon des démons, il n'y a pas à parler d'une cosmogonie à la façon grecque et indoue, toutes choses venant d'eux et non d'ailleurs. Mais, à l'arrière-plan, les vieilles conceptions cosmologiques subsistent, et, mal fondues dans la nouvelle qu'elles troublent, n'en attestent que mieux leur puissance et leur antiquité. Ce sont principalement les sectes qui en ont conservé le souvenir.

§ 21. La secte des Zervanites, qui ramène le dualisme à l'unité en faisant sortir et Ormazd et Ahriman d'un être antérieur, Zervan, le Temps sans bornes, enseigne que Zervan, voulant avoir un fils, Ormazd, qui créât le ciel et la terre, commença par créer l'eau et le feu, du mélange desquels naquit Ormazd [1]. Nous voici de nouveau de plain-pied sur le terrain des mythes indo-grecs. Cette eau, mêlée au feu pour produire le dieu de la Lumière, nous reporte à la nuée sillonnée de l'éclair, d'où doit sortir la lumière du jour, à l'onde indistincte des Védas.

Ce débris de cosmologie diffère des formes correspondantes de l'Inde et de la Grèce par la présence du feu, qui là-bas sort de l'eau, qui ici y réside et partage avec elle le rôle de premier principe.

§ 21 *bis*. Rien de plus légitime que cette union, dans les fonctions cosmogoniques, de l'eau et du feu, puisque c'est de leur union dans la nuée que le monde sort. Le feu qui fait paraître l'univers en brisant la nuée pouvait, on le conçoit, arriver à usurper pour lui-même le premier rang et devenir le principe suprême. Les formules védiques sur l'Embryon d'or, Agni, première créature qui doit créer le monde [2], les formules orphiques sur Phanès [3], semblent sur la voie d'un pareil système, — sans y aboutir, parce qu'elles se souviennent que l'Embryon d'or et Phanès sortent des eaux, et qu'il y a quelque chose qui leur est antérieur. Hippon le sait encore, mais déjà le feu usurpe : quoique postérieur à l'eau dont il est né, comme un *Apâm Napât* védique [4], il lutte contre elle, et de sa victoire naît le monde [5]. Avec Héraclite, le vainqueur devient principe universel et premier ;

1. Sur les Zervanites, voir *Ormazd et Ahriman*, §§ 244-256.
2. Voir § 7.
3. Voir § 15.
4. Voir § page 453, note 1.
5. Voir § 17.

le monde est un feu immortel qui s'allume suivant une loi et s'éteint suivant une loi [1], et la foudre est le gouvernail du monde [2].

§ 22. Il est une des idées de la Grèce et de l'Inde que l'Iran ne pouvait conserver; que le monde naquît de la nuit, dans la forme nouvelle que la religion avait prise, il y avait là une impossibilité morale, un blasphème : la nuit pouvait bien enfanter le monde d'Ahriman, des ténèbres et du mal; l'autre partie de la création ne pouvait sortir de ses entrailles. Cette conception, chassée du grand jour de la religion, laissa sa trace dans les sectes : les Zervanites croyaient que le ténébreux Ahriman naquit avant Ormazd : il prit l'empire pour neuf mille ans; ce temps écoulé, son lumineux rival régnera à jamais [3]. L'Iran ne sait plus que la Nuit est mère du jour, que Nyx a enfanté Hémera, mais il garde du moins un souvenir lointain et détourné de l'antériorité de la nuit : elle n'est plus la mère; elle est du moins la sœur aînée.

Ainsi en fut-il en Grèce, chez les philosophes; sans doute, dans Eschyle, ce n'est que par métaphore poétique que la Nuit est mère de l'Aurore [4]; il y a plus dans Thalès, quand il enseigne que de la Nuit et du Jour c'est la Nuit qui fut la première [5].

§ 23. Le plus beau des immortels, Eros, Kâma, l'Amour, a perdu également l'empire cosmologique qu'il exerçait dans la période indo-européenne. Il n'en reste qu'une trace fugitive : le *désir* de Zervan d'avoir un fils qui puisse créer le ciel et la terre [6].

§ 24. La création par la lutte est le fond même du mazdéisme; la lutte est la vie du monde du premier instant au dernier. Cette lutte a pris, il est vrai, un caractère abstrait et moral. Cependant, même sous l'exposé récent et systématique des récits parses, les contours primitifs du mythe naturaliste se dessinent avec clarté : la création a lieu après la défaite d'Ahriman : le dieu et le démon se

1. Πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρῳ, καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ.

2. Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός (dans Hippolyte, *Hœres. Refut.*, 282 : λέγει δὲ καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι, λέγων οὕτως· τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός, τοῦτ' ἐστὶ κατευθύνει· κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον', fr. 51).

3. A la suite de conventions qui rappellent celles de Kronos et d'Ophion dans Phérécyde (§ 17, note; cf. *Ormazd et Ahriman*, p. 115, 308).

4. ἕως γένοιτο μητρὸς εὐφρόνης παρά (*Agamemnon*, 265, éd. Didot).

5. πρὸς τὸν πυθόμενον τί πρότερον ἐγεγόνει, νὺξ ἢ ἡμέρα, ἡ νύξ, ἔφη, μιᾷ ἡμέρᾳ πρότερον. (Diog. Laert.) — Servius ad Ecl. 3, 73. Constat prius noctem fuisse, post diem. — Dans l'Edda (Gylfaginning 10), le Jour (Dag) est fils de la Nuit (Nôtt) et d'un génie nommé Dellingr : *nox ducere diem videtur* (Tacite, *Germania*, 11).

6. Voir § 36.

sont rencontrés dans « le vide qui s'étend entre la lumière infinie et les ténèbres infinies » et qui s'appelle *Vâi*, c'est-à-dire l'atmosphère [1] : Ormazd écrase son adversaire à coups de formules sacrées et pendant son accablement crée le ciel, la terre, le soleil et toutes les lumières matérielles.

La conception primitive, à peine voilée sous les formes mystiques qu'elle a revêtues ici, se retrouve, voilée autrement, sous des traits puérils empruntés à d'anciens contes, dans un mythe bizarre presque déchu en conte d'enfant. Un jour, Ahriman invita Ormazd à dîner : Ormazd, y étant allé, ne voulut pas manger que d'abord leurs fils ne se fussent battus; et, le fils d'Ahriman ayant terrassé le fils d'Ormazd, les deux pères furent à la recherche d'un juge et n'en trouvant pas firent le soleil pour leur servir de juge. Ces deux fils d'Ahriman et d'Ormazd sont connus par l'Avesta : ce sont Ajis, « le Serpent », et Atar, « le Feu », les deux représentants du démon et du héros d'orage dans la mythologie iranienne [2].

Sous ce récit puéril, se cache un mythe faisant sortir la création d'une lutte, un mythe analogue à ceux que nous avons rencontrés dans les Védas, dans Phérécyde [3]; c'est de l'Empédocle mis en conte.

§ 25. Voici enfin l'œuf cosmique des Indous et des Grecs : « Le ciel et la terre et les eaux et toutes les autres choses qui sont dans le ciel sont faites à la façon d'un œuf d'oiseau. Le ciel, au-dessus et au-dessous de la terre, a été fait par Ormazd à la façon d'un œuf. La terre, à l'intérieur du ciel, est comme le jaune dans l'œuf [4]. » N'y a-t-il là qu'une comparaison *à posteriori*, ou ces mots : *a été fait par Ormazd à la façon d'un œuf*, sont-ils des souvenirs d'une conception où le monde naît réellement d'un œuf? Un mythe persan transmis par Plutarque tranche la question dans ce dernier sens : « au commencement du monde, Ormazd, créant les dieux, les mit dans un œuf : Ahriman perça cet œuf, et par là se fit le mélange du bien et du mal » [5]. Cet œuf où résident les dieux et que le démon pénètre

1. *Ormazd et Ahriman*, § 97.
2. Pour l'explication des détails, voir *ibid.*, p. 113, note 1.
3. Voir § 9 et § 17.
4. Minokhired, 44, 8. Voir *Ormazd et Ahriman*, § 115. Cette comparaison se retrouve dans Varron (ap. Probum, *Eclog.* VI, 31) : « Cœlum ut testa, item vitellum ut terra, inter illa duo humor quasi ἰκμάς inclusus aer, in quo calor. » Cette ἰκμάς est « le siège éternel des eaux » de la cosmogonie brahmanique, siège d'*aer* et de *calor*, des vents et de la flamme.
5. *De Iside et Osiride*, 47 : ἄλλους δὲ ποιήσας τέσσαρας καὶ εἴκοσι θεοὺς, εἰς ᾠὸν ἔθηκεν· οἱ δὲ ὑπὸ τοῦ Αρειμανίου γενόμενοι, καὶ αὐτοὶ τοσοῦτοι, διατρήσαντες τὸ ᾠὸν γανωθὲν (? lire avec Xylander : διέτρησαν τὸ ᾠὸν, ὅθεν) ἀναμέμικται τὰ κακὰ τοῖς ἀγαθοῖς.

n'est autre que l'œuf védique, la nuée où germe l'Embryon d'or et « où sont contenus tous les dieux[1] », c'est-à-dire le lieu où est en dépôt la lumière et où le démon d'orage pénètre, y mêlant ses ténèbres. C'est de cet œuf que l'univers sort dans la conception persane comme dans l'indo-grecque[2]; le détail seul diffère, les deux parties du monde, ciel et terre, étant ici les deux divisions naturelles de l'œuf, le blanc et le jaune, là les deux éclats de l'enveloppe.

Le Mazdéisme a donc connu les mêmes principes cosmologiques que l'Inde et la Grèce, Eaux, Nuit, Œuf, Amour : il a de plus une forme particulière qui met au début les Eaux et le Feu combinés.

§ 26. C'est cette dernière combinaison qui domine la mythologie scandinave.

« Il y eut d'abord un temps, dit l'Edda, où point n'était l'Univers; ni sable, ni mer, ni vagues salées; point ne se trouvaient terre ni firmament; un abîme béant [3]. » Bien des âges avant la création de la terre, au nord de cet abîme nommé le Ginnunga-gap, se produisit Niflheim, sombre et froid; au sud, Muspelheim, la région des flammes, chaude et brillante. Il y avait une source dans Niflheim, d'où jaillirent douze ruisseaux qui remplirent de leurs flots le vide du Ginnunga-gap. Quand les eaux se furent assez éloignées de leur source pour perdre leur chaleur, elles se transformèrent en glace. Cette glace s'arrêtant et se fixant, les vapeurs qui passaient par-dessus gelèrent, et ainsi glaçons s'amassèrent sur glaçons jusqu'à remplir l'abîme. Le côté du Ginnunga-gap qui regardait le nord, le Niflheim, s'emplit de lourds amas de glaces et de neiges et là régnait l'orage et la tempête; la région qui regardait le sud fut adoucie par les étincelles qui sortaient de Muspelheim, et, quand la chaleur qui en venait rencontra la glace, elle fondit, les gouttes s'animèrent et en naquit le géant Ymir, dont plus tard le cadavre forma le monde. De sa chair fut faite la terre, et la mer de sa sueur; de ses ossements les montagnes, les arbres de sa chevelure, de son crâne le firmament [4].

Laissons de côté le géant Ymir, dont la naissance rentre dans un cercle mythique étranger, celui de l'apparition de la vie sur la terre : tenons-nous en à la matière même du monde ; nous voyons qu'elle s'est formée de la rencontre du feu et de l'eau : or, l'eau est fournie

1. Voir plus haut, § 13, note.
2. Voir § 7 et § 15.
3. Voluspa, 3.
4. Gylfaginning, 4 sq. — Les théories nouvelles de MM. Bange et Sophus Bugge, tout en ébranlant l'authenticité de beaucoup des mythes de l'Edda et de toute la doctrine eschatologique, laissent intacte celle de la cosmogonie.

par le ténébreux *Niflheim*, littéralement « la demeure des nuées », de sorte que cette cosmologie, qui, de toutes celles que nous avons vues jusqu'ici, semble la plus étrange et la plus tourmentée, fournit au premier mot le mot même de son énigme. C'est la nuée ténébreuse qui, ici comme en Inde, comme en Perse, comme en Grèce, paraît au seuil du monde. Seulement la vieille cosmologie élaborée en Asie dans les temps préhistoriques, en passant par les glaces éternelles des Dofrines et de l'Irlande, s'est glacée en route. Les eaux de la nuée laissaient autrefois le monde sortir de leur sein en se dissipant ; ici, elles en fournissent la matière en se glaçant. Les eaux de la nuée faisaient autrefois paraître le monde sous l'action du feu de l'éclair ; la mythologie transie des Scandinaves ne peut plus comprendre l'union intime du feu et de la nuée qu'elle a glacée ; elle sépare donc les deux principes, les oppose l'un à l'autre au lieu de les combiner; oppose Muspelheim à Niflheim comme dans une ébauche de dualisme; Muspelheim, l'ancienne région de la flamme orageuse, identique de nature à Niflheim, la région de la nuée, devient, quand Niflheim s'est glacé, la région douce, bénie, où expirent la froidure et le gel. Mais le dualisme naissant n'a pas su effacer les traces de l'ancienne union des deux principes : les rivières qui sortent de Niflheim, ce séjour glacé, sont des rivières ardentes, souvenir d'un temps où Niflheim, n'étant que la nuée, contenait encore la flamme en son sein ; et Muspelheim, ce séjour bienheureux et béni, c'est lui qui recèle en son sein, nous apprend l'Edda, le démon Surtur, qui doit consumer le monde à la fin des siècles [1], souvenir d'un temps où Muspelheim n'était que la région de la flamme atmosphérique et par suite le siège de l'orage et des démons [2].

§ 27. Nous avons vu dans l'Inde une des formes mythiques de la nuée, l'arbre, fournir le principe d'une cosmologie secondaire, représentée en Grèce par Phérécyde. En Germanie, de même. En Inde, le monde est l'arbre de Brahma ou l'épanouissement du lotus d'or ; en Germanie, le monde est une ramification du frêne Yggdrasil. Yggdrasil est le plus grand et le plus beau des arbres : ses racines s'étendent sur tout l'univers et vont jusqu'au ciel. Trois racines le tiennent fixe qui au loin s'étendent : l'une où sont les Ases (les dieux), l'autre où sont les Hrimthursen (les géants de la gelée, les démons), l'autre

1. Edda, Gylfaginning, 4, 51.

2. L'abîme au sein duquel se fait la création s'appelle *Ginnunga-gap*, « le vide béant »; c'est le *Chaos*, non seulement de fait, mais littéralement; *Ginnunga* est dérivé de la même racine que χαίνω (χάος), la racine χαν, en germanique *gin* (allemand *gähnen*, anglais *yawn*).

va sur Niflheim[1]. Séjour des dieux, séjour des démons et Niflheim sont primitivement une seule et même chose, le Niflheim même, la nuée, d'où naissent et la nuit et la lumière, et les démons et les dieux, et ce frêne universel est identique à celui que le paysan allemand aujourd'hui encore contemple au ciel dans l'arbre des tempêtes, le *Wetterbaum* : c'est le frêne de la nuée devenu principe cosmogonique[2]. Voilà pourquoi Yggdrasil est arrosé de blancs nuages et pourquoi de ses branches tombe la rosée des vallées[3]. L'arbre germanique pousse dans les mêmes régions, dans les mêmes eaux que le lotus indien. Que le monde sorte des rivières du Ginnungagap où des branches de l'Yggdrasil, dans les deux cas nous nous trouvons reportés au vide nébuleux qui s'étend entre ciel et terre, dans ce que les Grecs appelaient le Chaos.

CHAPITRE V.

Couples cosmogoniques.

§ 28. Le Ciel-Père et la Terre-Mère. — § 29. L'indistinction primitive. — § 30. Anaxagore. Le Νοῦς; son identité avec πνεῦμα et Ἀήρ. — § 31. Anaximène. — § 32. Anaximandre.

§ 28. La mythologie indo-européenne possédait une autre série cosmologique, différente des précédentes, et qui, au lieu de prendre son point d'appui comme celles-ci dans les régions de l'atmosphère nébuleuse, le prenait dans les deux vis-à-vis de l'atmosphère : le Ciel et la Terre. Ce système est représenté par l'Inde, par la Grèce et par Rome.

Dans l'Inde védique, le Ciel-Père, *Dyaus pitar*, et la Terre-Mère, *Prithivî mâtar*, sont les parents universels :

« J'offre l'hymne et le sacrifice au Ciel et à la Terre, fondateurs de l'ordre, grands, intelligents ; êtres merveilleux qui ont les dieux pour enfants....

« J'adore, en leur offrant les libations, la pensée du Père non méchant et la puissance intime de la Mère, les deux parents féconds qui ont fait le monde et qui ont au large dans les générations déroulé l'Immortalité[4]. » Ailleurs le poète, se perdant dans la recherche de leur origine, s'écrie :

1. Simrock, *Deutsche Mythologie*, p. 36, 4e éd.
2. C'est une nymphe Μελία, qui ne s'est pas arrêtée dans son ambition et ne pas contentée de produire le feu et le premier homme, mais le monde entier. Les formules citées plus haut (§ 18, note) semblent se rattacher plus directement au mythe germanique.
3. Et probablement les ondées de la pluie : *yggr* signifie « ondée », et *drasil* semble signifier « qui porte ».
4. R. V., 1, 159, 1-2.

« Quel des deux fut le premier? Quel le dernier? Comment nés? O sages, qui le sait? Ils portent en eux toute créature qui est; en eux roulent comme deux roues le Jour et la Nuit.

« Bien que ne marchant pas, ils conçoivent dans leur sein toute créature qui marche : bien que sans pied, toute créature qui a pied. Comme un fils caché dans le giron de sa mère, ô Ciel et Terre, protégez-nous de tout mal!...

« Puissions-nous marcher dans votre protection, n'étant jamais irrités, ô Ciel et Terre! ô parents des dieux, père et mère des dieux; dans les deux faces de la journée, protégez-nous de tout mal, ô Ciel et Terre [1]! »

Cette génération du monde est la suite de l'hymen du Ciel et de la Terre. Ce sont surtout les deux mythologies classiques qui s'étendent sur ces images. « Le Ciel pur, saisi d'amour, veut blesser la Terre, et le désir saisit la terre de réaliser l'union nuptiale : la pluie tombant du ciel en amour a fécondé la Terre, et elle enfante pour les mortels les troupeaux qui les nourrissent et l'aliment de Déméter, et de l'hymen humide les arbres font mûrir leurs fruits [2]. » Mêmes images à Rome, et chez les disciples des Grecs et chez les poètes populaires : « Nous sommes tous, dit Lucrèce, enfants du germe céleste ;tous ont le même père, de qui la terre nourricière recevant les gouttes fluides, fécondée, enfante les brillantes moissons et les riches arbustes et la race humaine :

Denique cœlesti sumus omnes semine oriundi,
Omnibus ille idem pater est, unde alma liquentis
Umoris guttas mater cum terra recepit,
Feta parit nitidas fruges arbustaque læta
Et genus humanum » (II, 991).

Tel dans les Géorgiques, « Ether, le Père tout-puissant, descend en pluies fécondes au sein de l'Épouse réjouie, et immense, se mêlant au corps immense, y va nourrir tous les germes :

Tum pater omnipotens fecundis imbribus æther
Conjugis in gremium lætæ descendit et omnes
Magnus alit magno commixtus corpore fetus » (*Georg.*, II, 325).

1. R. V., 1, 185, 1, 2, 4.
2. Ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα,
ἔρως δὲ γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν·
ὄμβρος δ' ἀπ' εὐνάεντος οὐρανοῦ πεσὼν
ἔκυσε γαῖαν· ἡ δὲ τίκτεται βροτοῖς
μήλων τε βοσκὰς καὶ βίον Δημήτριον·
δενδρῶτις ὥρα δ'ἐκ νοτίζοντος γάμου
τέλειος εστι (Eschyle, les *Danaïdes;* ap. Athénée, XIII, p. 600, A).

L'hymen de *Dyaush pitar* et de *Prithivî mâtar* se retrouve textuellement transcrit dans l'hymen de Ζεὺς πάτηρ et de Δη-μήτηρ, (si δη, comme le veut la tradition grecque, est un synonyme de γῆ).

Tel encore, dans la Veillée de Vénus, Ether, qui le premier « s'unit en hymen pour ranimer au printemps l'année sous les nuées créatrices, s'épand en pluie conjugale au sein de l'épouse nourricière et brûle de porter la vie au grand corps où il se mêle :

Cras et is, qui primus Æther
Copulavit nuptias,
Ut paternis recrearet
Vernus annum nubibus,
In sinum, maritus imber,
Fusus almæ conjugis,
Inde vitam mixtus ardet
Ferre magno corpore. »

Dans toutes ces descriptions, il est vrai, c'est de la création annuelle qu'il s'agit, de la création printanière, non de la création première. Mais le monde est né de la même façon qu'il se renouvelle [1], et le même hymen qui dans la série des temps le ranime, au début des temps l'a animé. Dans la théogonie d'Hésiode, la Terre au large sein est le premier être qui sort du Chaos, et elle produit d'abord le Ciel étoilé, aussi grand qu'elle-même, qui l'enveloppe de toutes parts et à qui unie elle enfante l'Océan, et les Titans et Thémis et Mnémosyne, c'est-à-dire les eaux de l'atmosphère, avec les génies lumineux ou orageux qui s'y révèlent, et les voix de sagesse qui en descendent [2]. L'hymen de la Terre et du Ciel fut le premier Hymen : c'est le prototype du mariage, le mariage divin par excellence, le γάμος [3].

§ 29. Selon un mythe recueilli par Euripide, au commencement du monde, Ciel et Terre ne faisaient qu'un, et plus tard, en se séparant, produisirent tout ce qui est :

« Le Ciel et la Terre, fait-il dire à Mélanippe [4], ne présentaient qu'une

1. Non alios prima nascentis origine mundi
Inluxisse dies aliumve habuisse tenorem
Crediderim : *ver illud erat, ver magnus agebat*
Orbis..... (*Georg.*, II, p. 336).

2. Cf. § 38.

3. Alii dicunt favere nuptiis Cererem, *quod prima nupserit Jovi* et condendis urbibus præsit, ut Calvus dicit :
Et leges sanctas docuit et cara jugavit.
Corpora connubiis et magnas condidit urbes (*Servius ad Georg.*, IV, 58).
La cosmologie Océanique dédouble, par analogie, l'élément humide en Océan père et Téthys mère (*Iliade*, XIV, 202) : de leur hymen naît le monde.

4. Οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία·
'επεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰλοάφ
δένδρη, πετεινὰ, θῆρας, οὓς θ' ἅλμη τρέφει,
γένος τε θνητῶν.

forme : quand ils se furent séparés l'un de l'autre, ils enfantèrent toute chose et produisirent à la lumière les arbres, les oiseaux, les bêtes fauves, et ceux que nourrit l'onde salée et la race des mortels. »

Ce n'est là qu'une formule nouvelle de la création hors du Chaos : la création du monde n'étant que la séparation du ciel et de la terre confondus dans ce Chaos.

L'Inde a conservé un souvenir de cette image : mais ici, moins fidèle que la Grèce, elle oublie que cette confusion et cette séparation sont au début des temps et antérieures à tous les êtres : elle renverse le sens du mythe, et cette séparation, au lieu d'être une création qui donne aux deux grands êtres leur vie et leur forme distincte, devient le divorce de la terre et du ciel, le ciel refusant à la terre ses ondes fécondes :

« Ces deux mondes (terre et ciel) étaient ensemble : ils se séparèrent ; il n'y avait plus ni pluie ni soleil ; les cinq classes d'êtres ne s'accordaient plus. Les dieux les rapprochèrent. En se réunissant ils contractèrent mariage selon le rite des dieux : le monde de là-bas approcha et enveloppa le monde d'ici-bas : de là se formèrent le ciel et la terre [1].

Cette confusion originelle des deux mondes, ce Chaos, nous ramène ici encore à l'élément premier des systèmes passés en revue dans les précédents chapitres, à la nuée : c'est dans la nuée d'orage que sont confondus le ciel et la terre, qui se forment en s'en dégageant :

« Où sont nés le Ciel et la Terre, s'écrie un poète védique, les Eaux le savent, les Eaux ruisselantes [2]. »

§ 30. Cette image, transcrite en formule abstraite, donne le système d'Anaxagore, le premier maître d'Euripide [3], qui tenait de lui le mythe qu'il met dans la bouche de Mélanippe [4] : « Tout était confondu et tout se fit par séparation ; πάντα ἐν πᾶσιν, εἶτα ὕστερον διεκρίθη. »

Le mythe d'Euripide prouve que l'idée première de cette confusion avait été fournie par l'image du Chaos et qu'entre les éléments infinis et confondus du philosophe et la *rudis indigestaque moles* des

1. *Aitareya Brâhmana*, IV, 27. La cosmologie Océanique a conservé une forme de ce mythe dans le divorce d'Océan et de Téthys (*Il.* XIV).

2. R. V, VII, 34, 2.

3. Diodore, I, 7.

4. Ἀναξαγόρᾳ προσεφοίτησεν Εὐριπίδης. Ἀναξαγόρου δὲ λόγος ἐστὶν ὅτι πάντα ἐν πᾶσιν, εἶτα ὕστερον διεκρίθη· μετὰ ταῦτα ὡμίλησε καὶ Σωκράτει, καὶ ἐπὶ τὸ ἀπορώτερον ἤγαγε τὸν λόγον. ὁμολογεῖ οὖν τὴν διδασκαλίαν τὴν ἀρχαίαν διὰ τῆς Μελανίππης.

Κοὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,
ὡς οὐρανός τε γαῖά τ'... (Denys d'Halicarnasse, V)

poètes latins, l'univers indistinct des Rishis, il n'y a que la distance d'une abstraction.

Le monde sort de cette indistinction par l'action du Νοῦς ; cette formule, chez les modernes, a valu à Anaxagore l'honneur de passer pour le fondateur du théisme, pour l'inventeur du dieu organisateur et personnel : le mot fait illusion; il fit illusion même aux anciens, qui cependant s'aperçurent à la fin qu'ils étaient dupes. Le livre d'Anaxagore fut la grande déception de Socrate : dans un joli passage du *Phédon*, il raconte quel ravissement il éprouva un jour qu'il entendit lire un fragment d'Anaxagore où il était dit que le Νοῦς est la règle et la cause de tous les êtres, et avec quelle passion il se mit à la lecture du livre, espérant trouver là expliquée la cause de toutes choses : « mais quelle déchéance de mes merveilleuses espérances, quand, avançant dans la lecture du livre, je vis un homme qui ne faisait nul usage du Νοῦς, qui n'invoque point les causes pour l'organisation des choses, mais explique tout par des airs, des éthers, des eaux et autres absurdités [1]. » Anaxagore, dit Eudème, laissant là le Νοῦς, explique tout mécaniquement [2]. Passe pour un philosophe des temps modernes, après nos orgies de dieu personnel, de réagir en réduisant le rôle du dieu à un minimum, à la chiquenaude initiale, laissant le reste au mécanisme : de tels scrupules à un tel temps ne se comprendraient pas, et la nouveauté de l'idée eût conduit son inventeur à en user et abuser, non à la laisser dormir : voyez le dieu du *Timée*. Serait-ce par hasard que le mot Νοῦς ne disait pas à Anaxagore tout ce qu'il pouvait dire au temps de Platon ou d'Aristote ? Tel est le cas en effet : Aristote, qui remarque qu'Anaxagore se sert de son νοῦς comme d'un *deus ex machina* quand il est embarrassé d'expliquer les choses, et que dans les autres cas il les explique par tout plutôt que par le νοῦς, remarque aussi qu'il emploie indifféremment νοῦς ou ψυχή [3] : « il semble distinguer les deux termes, dit-il, mais s'en sert comme si les deux choses étaient une [4] ».

§ 31. Or, qu'est-ce que ψυχή? Demandons au maître d'Anaxagore [5],

1. ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἀπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα.

2. Ἀναξαγόρας δὲ τὸν νοῦν ἐάσας καὶ αὐτοματίζων τὰ πολλὰ συνίστησιν (ap. Simplicius, *Phys.* 73 b.).

3. Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν. (Met. I, 4.)

4. Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, ὥσπερ εἴπομεν καὶ πρότερον, χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει (*De Anima*, I, 2).

5. Diog. Laert. II. 6.

à Anaximène. « L'âme qui nous gouverne est air [1], elle est en nous ce que l'air est dans le monde qu'il embrasse et pénètre » : ψυχή n'est point l'intelligence des modernes, le νοῦς du temps de Platon ; c'est le souffle, c'est l'*anima*, c'est l'air ; et par suite le νοῦς-ψυχή d'Anaxagore n'est lui non plus qu'un souffle surnaturel, un *spiritus*, identique de nature au vent qui, dans la cosmogonie védique, s'élève du chaos indistinct et précède l'éclosion de l'amour [2] ; identique au vent qui, chez les Orphiques, fait germer l'œuf d'amour [3] dans le sein infini du Chaos. Le Νοῦς d'Anaxagore sort de l' Ἀήρ d'Anaximène : c'est le vent qui souffle dans la nuée première et qui, en la séparant, fera paraître les êtres confondus dans l'indistinct. Ce vent, qui est dans le monde ce que l'âme est dans la créature, a pris sans doute dans la pensée d'Anaxagore quelque chose de l'intelligence humaine ; mais, trop peu dégagé des formules primitives pour prendre conscience de son idée tout entière avec toutes ses conséquences, il reste embarrassé dans les définitions des physiciens. Son Νοῦς ne réussit pas à devenir la force personnelle et consciente qui organise le monde suivant un plan : c'est une force vague et immanente qui agite la matière indistincte et donne le branle au mouvement par lequel elle va s'organiser [4].

§ 32. De ses deux principes, l'indistinct primitif et le Νοῦς qui le sépare, Anaxagore doit le second à son maître Anaximène, il doit le premier au maître d'Anaximène, Anaximandre. Anaximandre, c'est Anaxagore sans le Νοῦς : une matière infinie et indistincte d'où tout sort par séparation. La première production de cette matière infinie est l'humide premier (πρῶτον ὑγρόν, πρώτη ὑγρασία) [5], d'où la terre sort sous le feu qui la dessèche. Nous voici, après une étape, au point de départ de Thalès, aux eaux premières, à l'onde indistincte de l'Univers indien.

1. Οἷον ἡ ψυχή, φησιν, ἡ ἡμετέρα, ἀήρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει· λέγεται δὲ συνωνύμως ἀὴρ καὶ πνεῦμα (Plut., *De plac. phil.*, I, 6).
2. Voir § 40.
3. ὑπηνέμιον, éclos par le vent ; voir § 16.
4. Virgile même confond encore *spiritus* et *mens :*

Spiritus intus alit totamque effusa per artus
Mens agitat molem.

Probus observe : Nam quod Anaxagoras νοῦν, hic spiritum dixit (*Eclog.* VI, 31).
5. Zeller, *l. l.*, p. 231, note 2.

Chapitre VI.

Cosmologies mystiques.

§ 33. Principes des cosmologies mystiques. — § 34. Puissance du sacrifice. — § 35 et 36. Le monde créé par le sacrifice; — en Inde; — en Perse. — § 37. Rapports de la cosmologie mystique avec la cosmologie naturaliste. — § 38. Le monde créé par la parole. — § 39. Le monde créé par les Druides.

§ 33. Toutes les conceptions que nous avons parcourues jusqu'ici nous ramènent d'un accord unanime à la nuée créatrice : tous les éléments qu'on y peut isoler, Eau, Nuit, Feu, Amour, Lutte, ne sont que les éléments même qu'elle renferme, et les formes que revêt l'élément créateur, Œuf ou Arbre, ne sont que les formes même de la nuée. Tous ces éléments, toutes ces formes sont indo-européennes, se retrouvent indifféremment avec plus ou moins de précision sur quelque point que ce soit de la terre aryenne, et les divers types cosmologiques que présentent la Grèce, l'Inde, la Germanie, la Perse, s'étaient produits déjà dans la période de l'unité générale, dans la religion indo-européenne primitive.

Mais il est une conception plus dégagée des images naturalistes, et qui mettait à l'origine des choses, non plus des forces matérielles et visibles, mais des forces mystiques et invisibles, celles du culte, à savoir : le Sacrifice et la Parole.

D'ailleurs, entre ces deux conceptions si diverses, il n'y a pas un abîme : elles sortent l'une de l'autre.

Dans la conception naturaliste, le monde naît des Eaux, des Ténèbres, du Feu, de l'Amour, de la Lutte, de l'Œuf, de l'Arbre, parce que de nos yeux, dans l'orage, nous voyons le monde, ciel et terre, sortir de la nuée qui est eaux, qui est œuf, qui est arbre, qui est ténèbres, qui récèle la flamme, qui abrite des amours et des haines. Mais s'il en sort sous nos yeux, sous l'action d'un dieu combattant, on peut dire aussi bien qu'il en sort sous l'action du sacrifice, de la prière.

§ 34. En effet, dans les idées des Aryens, le dieu n'agit point par sa seule force, il n'est point tout-puissant par lui-même; il est plus fort que les héros humains; mais sa force n'est point d'une autre nature, et elle est soumise aux mêmes fragilités, parce qu'elle s'alimente aux mêmes sources. Pour que le dieu soit robuste, il faut qu'il mange, il faut qu'il boive; pour qu'il soit ardent à l'œuvre, il faut qu'il ait l'appât de la gloire, l'aiguillon de la prière qui appelle au secours, de la louange qui exalte avant le combat, magnifie après la victoire.

Ces aliments de l'âme et du corps, le sacrifice les fournit : il gorge le dieu de *Miyedha* et de *Soma*, de viande et de liqueur; il le grise d'hymnes et de paroles enivrantes. Aussi tous les exploits ordinairement attribués au dieu fulgurant, au bras armé de la foudre, peuvent être reportés au Soma, à la liqueur enivrante qui anime le dieu, qui arme son bras, ou bien à l'hymne qui l'enflamme. C'est dans l'ivresse du Soma qu'Indra tue le Serpent [1], fait lever le soleil. Soma partage la gloire avec lui, puis la prend pour lui-même tout entière. « A vous deux, dit un hymne, à vous deux, ô Indra et Soma, vous avez conquis le soleil, à vous deux le ciel; vous avez abattu toutes ténèbres et tous ennemis. O Indra et Soma, vous faites briller l'aurore : ô Indra et Soma, vous tuez Vritra, le Serpent qui enveloppe les eaux; le soleil a suivi votre pensée, vous avez lancé les courants des rivières, vous avez étendu les vastes Océans [2]. » De là, passant à l'indépendance absolue, le dieu Soma est à lui seul « tueur de démons, conquérant du soleil, conquérant des eaux, » et comme, en style mythique, conquête de la lumière et création sont identiques, il est, « celui qui crée le soleil, le ciel, les eaux, la haute lumière commune à tous les hommes. »

Ce que le Soma fait, l'Hymne, le Brahman [3], le fait au même titre, l'Hymne qui, par la louange, la prière, le reproche, anime le dieu, l'arrache au découragement, à l'angoisse, et le lance agrandi contre le démon; l'Hymne qui met la foudre aux mains du dieu, qui la guide contre le Serpent : c'est à la voix des prêtres Angiras que le dieu arrache aux ténèbres le soleil et les vaches célestes. La parole devient donc, comme le Soma, conquérante et tueuse de démons; c'est en chantant les paroles de l'hymne que nos pères pour la première fois ont brisé la pierre de l'étable céleste et poussé au dehors le troupeau lumineux et ruisselant. Elle s'incarne en un dieu, B*ri*haspati ou Brahma*n*aspati, le « Maître de la Prière », qui, comme Soma et pour les mêmes causes, tantôt aidant le héros orageux, tantôt aidé de lui, tantôt à lui seul, brise la montagne nuageuse, ouvre l'étable, lâche le torrent des eaux enfermées dans les ténèbres, dévoile le ciel. La prière devient alors toute-puissante sur la nature et sur le dieu même qu'elle avait d'abord invoqué ou exalté. Comme d'ailleurs elle est en général d'accord avec le cours même des choses, qu'elle appelle la pluie dans la sécheresse, la lumière dans les ténèbres, et que toute

1. Voir § 5.
2. R. V., 6, 72, 1 sq.
3. *Brahman*, substantif neutre, signifie littéralement l'*Élévation;* c'est un des noms de la prière, « de la pensée qui *s'élève* vers le ciel, *brihatî dhî, ûrdhvâ dhî* ». Au masculin, c'est le nom du prêtre.

sécheresse finit en pluie, toutes ténèbres en lumière, elle croit dominer la nature dont elle n'est que le prophète, elle croit avoir produit ce qu'elle n'a que prédit, et elle s'érige en puissance, se croyant obéie parce qu'elle est satisfaite. Il est des paroles entendues des dieux qui font tomber la pluie; les prêtres par leur prière sucent le lait de la terre et du ciel; c'est en chantant un *Mantra* que les Atris ont trouvé Agni; il y en a qui ont inventé un *Sâman* avec lequel ils allument le soleil. C'est par la prière que se succèdent l'ordre régulier des temps; la nuit et l'aurore font le tour du monde sur les ailes de l'hymne. Sur cette illusion, la prière entre au Panthéon : elle sera, sous le nom de Brahman, le principe suprême du brahmanisme, le principe universel[1].

§ 35. La combinaison de l'offrande et de la prière constitue le sacrifice. Des deux parts de l'Himalaya, en Inde et en Perse, des mythes cosmogoniques se formèrent qui mettaient le sacrifice au début du monde. En Inde, c'est par un sacrifice de mille années que Prajâpati, « le Maître des générations » (un des noms brahmaniques du principe suprême), crée tout ce qui est, univers, dieux et démons. Déjà dans le Rig Véda un hymne célèbre montre le monde se formant par le sacrifice du corps de Purusha, « le Mâle », personnification de l'être premier et universel :

« Purusha a mille têtes, mille yeux, mille pieds; enveloppant la terre de toutes parts, il la dépasse encore de son entier[2].

« Purusha est tout ce qui est, qui a été et qui sera : il est le maître et de ce qui est immortel et du mortel qui croît par nourriture.

« Telle est sa grandeur, et plus grand encore Purusha. Par un de ses pieds[3] il est l'ensemble des êtres, et par les trois autres il est la substance immortelle au ciel.

« Et que Purusha monte au ciel avec ses trois pieds, il en restera un encore avec lequel de toutes parts il pénètre tout ce qui vit d'aliments ou sans aliments[4].

« De Purusha est née Virâj, et de Virâj est né Purusha; aussitôt né, il dépasse la terre et par devant et par derrière.

« Quand, avec Purusha pour oblation, les dieux offrirent le sacrifice, le printemps fut le beurre sacré, l'été la bûche, l'automne l'oblation.

« Pour victime sur le gazon saint, ils arrosèrent Purusha, né au

1. *Ormazd et Ahriman*, § 88.
2. Littéralement « des dix doigts ».
3. Jeu sur le mot *pâda* qui signifie à la fois *pied* et *quart*.
4. C'est-à-dire « l'animé et l'inanimé, » et aussi « les créatures mortelles et les dieux. »

début des temps ; et ils l'offrirent en sacrifice aux dieux, aux saints et aux Rishis.

« De ce sacrifice universel, le beurre ruisselant qui était offert fit sortir les bêtes des airs, celles des forêts et des étables.

« De ce sacrifice universel naquirent les hymnes saints et les chants ; de lui les mètres naquirent, et les formules du sacrifice.

« De lui naquirent les chevaux et tout ce qui a deux rangées de dents, et de lui naquirent les vaches et les chèvres et les brebis.

« Quand ils ont dépecé Purusha, en combien de parts l'ont-ils partagé? Où est sa bouche ? Où sont ses bras? Où sont ses cuisses? Où sont ses pieds ?

« C'est le Brahmane que devint sa bouche ; c'est le Kshatriya que devint son bras ; c'est le Vaiçya que devint sa cuisse ; c'est de son pied qu'est né le Çûdra.

« La lune est née de sa pensée, et de son regard le soleil [1] ; de sa bouche Indra et Agni ; de son souffle est né Vâyu [2].

« De son nombril sortit l'atmosphère, et de sa tête se fit le ciel ; de ses pieds sortit la terre, de son oreille les régions de l'horizon : c'est ainsi que les dieux ont formé le monde [3]. »

Puisque le sacrifice journalier entretient la vie du monde, que c'est une création continue [4], un sacrifice reporté au début des temps expliquera la création elle-même.

§ 36. La Perse est arrivée de son côté à une conception analogue. « Avant que rien existât, disent les Zervanites, ni ciel, ni terre, ni aucune des créatures qui sont dans le ciel et la terre, il y avait un être nommé Zervan (le Temps). Mille ans durant il sacrifia, pensant qu'il lui naîtrait un fils nommé Ormazd, qui ferait le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent. Et, après avoir sacrifié pendant mille ans, il commença à réfléchir et se dit : Ces sacrifices que j'accomplis me serviront-ils? me naîtra-t-il un fils Ormazd, ou si ma peine sera en vain? Comme il se disait ces choses, Ormazd et Ahriman furent conçus dans le sein de leur mère, Ormazd pour le sacrifice, Ahriman pour

1. Dans les formules indiennes, soleil et lune, regard et pensée font couple (*sûrya-candramâs ; cakshus-manas*), les deux premiers par liaison naturelle, les deux autres par liaison métaphorique, la pensée étant le regard intérieur. Or le soleil, œil du monde, est né de l'œil de l'Homme-Univers ; donc la lune a dû naître de sa pensée.

2. Le vent.

3. R. V., 10, 90, 1-14. — Les derniers vers fournissent l'exemple le plus ancien du macrocosme ; dans l'Edda, le monde est formé du corps du géant Ymir ; chez les Orphiques, le monde est le corps de Zeus (§ 26).

4. Bhagavad Gîtâ, II, 14.

le doute [1]. » Laissant de côté l'existence de Zervan, mis au premier plan en vertu des principes propres à la secte, l'on voit que le véritable créateur est le sacrifice, agent si puissant et si infaillible dans ses effets que ses imperfections même produisent, et que, tandis qu'il amène à l'existence le futur créateur de la lumière et du bien, le mal et les ténèbres naissent de l'ombre qui l'a traversé.

§ 37. On est ici bien loin en apparence du naturalisme primitif, des images matérielles et sensibles qui dans les cosmogonies précédentes nous renvoyaient d'un accord unanime aux phénomènes créateurs de la nuée ténébreuse ; moins cependant qu'il ne semble. Dans les deux mythologies aryennes d'Asie, l'orage est souvent conçu, non plus comme une lutte entre adversaires, mais comme un office religieux célébré par des dieux-prêtres dans la région d'en haut [2] ; la pluie qui inonde la terre n'est plus que la libation des coupes sacrées vidées dans le ciel, et c'est le cantique entonné par les chantres divins qui retentit dans les vibrations prolongées du tonnerre, hymne sublime, qui remplit les deux mondes. Cette cosmogonie abstraite, avec sa création liturgique, nous renvoie donc dans la même région que les cosmogonies concrètes créant le monde du sein des eaux, des ténèbres, de l'œuf ou de l'arbre. Seulement elle ne pouvait se former que dans un temps et chez des peuples où la liturgie s'était élevée au rang des puissances suprêmes ; le culte était devenu une des forces de la nature.

§ 38. L'hymne en particulier, une fois retrouvé dans la voix du tonnerre, arrivait aisément à un rôle surnaturel. Dans l'hymne cité plus haut, on a rencontré cette ligne bizarre : « Purusha naquit de Virâj et de Virâj Purusha. » Or, Virâj n'est qu'un des noms de Vâc, « la Parole, *Vox* », primitivement la voix du ciel entendue dans la nuée [3], formule sacrée lancée par les êtres d'en haut et qui devient une des expressions les plus hautes de la pensée mystique immanente et créatrice, un Brahma femelle. Voici un hymne où les souvenirs de sa valeur naturaliste première, des combats auxquels elle prenait part dans les hauteurs nébuleuses, des conquêtes qu'elle y fait sur le démon et pour l'homme, se mêlent, dans un mysticisme d'une transparence singulière, avec les ambitions nouvelles de souveraineté universelle :

1. Eznig (*Ormazd et Ahriman*, § 254).
2. Abel Bergaigne, *la Religion Védique*, introd. et 197 sq.
3. C'est pour cela qu'elle est fille de l'Amour (conçu dans sa valeur mythique d'Agni, § 8).

« C'est moi qui vais avec les Rudras et les Vasus, moi avec les Adityas et tous les dieux. C'est moi qui suis le support de Mitra et Varu*n*a; moi, d'Indra et Agni; moi, des dieux Açvins.

« C'est moi qui suis le support de Soma, plein de sève; moi, de Tvash*t*ar et Pûshan et Bhaga; c'est moi qui donne la fortune à qui offre libation, au sacrificateur zélé qui presse le Soma.

« C'est moi la reine en qui affluent tous les biens : la divinité intelligente, la première de celles qui ont droit au sacrifice; c'est moi que les dieux ont mise à tous les coins du monde, moi qui fixe et qui fais passer.

« C'est par moi que se nourrit tout être qui voit, qui souffle, qui entend parole : en moi, ils reposent sans le savoir; écoute, écoutez, je dis parole de foi.

« C'est moi qui de moi-même prononce la parole qui réjouit les dieux et les hommes. Celui que j'aime, celui-là je le fais redoutable, je le fais Brahman, *Ri*shi, Sage.

« C'est moi qui tends l'arc de Rudra [1] pour lancer la flèche qui tuera l'ennemi de Brahma; c'est moi qui lutte pour le genre humain; je suis celle qui pénètre le ciel et la terre.

« J'enfante mon père en sortant de son front; mon lieu de naissance est dans le sein des eaux, dans l'Océan; de là je me lève et vais toucher tous les mondes, le ciel et le firmament.

« C'est moi qui vais soufflant comme le vent, m'emparant de tous les univers, par delà le ciel, par delà cette terre, tant est grande la grandeur dont je suis [2] ! »

Ainsi s'exprime la déesse désignée par les Indiens eux-mêmes sous le nom de *Vâc Ambh*rinî, « la voix née du nuage », nom plus que transparent et qui fait comprendre pourquoi elle remplit les deux mondes, pourquoi les dieux l'ont mise à tous les coins de l'Univers, pourquoi son lieu de naissance est dans les eaux, pourquoi enfin elle enfante son père en naissant de son front; en sortant du front du ciel [3], ne le crée-t-elle pas à son tour, puisqu'à sa voix il sort de la nuit et reparaît? Voilà pourquoi, naissant de Purusha, il naît d'elle.

1. Rudra est un des noms du dieu d'orage; l' « éclair » est appelé « la flèche de Rudra. »

2. R. V., 10, 125. — On a rapproché de *Vâc* le *Verbe* de saint Jean. Je crois que la ressemblance n'est qu'apparente. Le mot *Verbe* n'est qu'une traduction incomplète du terme grec Λόγος, qui est, avant tout, la Raison, une forme de Σοφία. Les affinités véritables du Λόγος sont du côté de la *Sagesse céleste* (Ecclésiastique, Proverbes; — Philon; — Formules Avestéennes sur l'*âsna khratu*, et Minokhired).

3. Le lecteur rapprochera de lui-même le mythe grec : Athena sortant du front de Zeus (le ciel), en agitant ses armes étincelantes, et poussant un cri qui remplit le ciel et la terre.

De là des mythes où l'être premier et la Voix agissent ensemble et où la Voix devient l'élément femelle de la création : « Prajâpati était tout l'Univers, il se dédoubla en *Vâc* (la parole) ; il s'unit à elle, elle conçut, s'éloigna de lui et enfanta toutes ces créatures [1]. » Dans un autre mythe, la nature primitive de Vâc reparaît, car elle agit avec la lumière : « Prajâpati créait les races : il était épuisé : Vâc, pour le ranimer, fit lever devant lui un rayon de lumière. Il dit : Qui m'a fait lever ce rayon de lumière ? Elle répondit : Moi, qui suis tienne, Vâc. [2] » Traduction mystique de l'union de la flamme et de la voix, de l'éclair et du tonnerre, dans la création orageuse. Vâc devient enfin l'instrument de la création ; après avoir flotté un an dans l'œuf cosmique, Prajâpati sentit le besoin de parler : il dit terre ! et la terre fut ; atmosphère ! et l'atmosphère fut ; ciel ! et le ciel fut [3]. Prajâpati lui-même semble devenir une des créations de Vâc : il est dit *Vâcya*, « né de Vâc [4] » ; elle devient enfin la matière première :

« La parole est l'incréé ; c'est de la parole que l'artisan universel a fait les créatures [5]. »

La parole n'atteint pas en Perse à un rôle aussi relevé : elle demeure subordonnée à l'être suprême. Elle est antérieure au monde, mais elle est toujours parole d'Ormazd et non parole en soi. « Esprit très bienfaisant, dit Zoroastre à Ormazd, créateur des mondes matériels, saint ! Quelle est la parole que tu as prononcée, ô Ahura Mazda, avant que fût le ciel, avant les eaux, avant la terre, avant le taureau, avant les arbres, avant le feu, fils d'Ahura Mazda, avant le premier homme, avant les démons, les reptiles et les hommes, avant tout l'Univers matériel, avant tous les biens créés par Ahura, qui ont leur germe dans le bien » ? — « C'est l'Ahuna Vairya, répond Ormuzd : cette parole, je l'ai prononcée avant la création de ce ciel, avant les eaux, avant la terre, avant les arbres, avant la création du taureau quadrupède, avant la naissance du premier homme, avant le soleil, etc. [6] ». La parole est une des puissances suprêmes dans la lutte contre Ahriman : c'est par elle qu'au début des temps Ormazd repousse son adversaire envahissant la lumière : « il prononça les vingt et une paroles de l'Ahuna Vairya : au premier tiers de la prière, Ahriman de terreur courba le corps ; au second, il tomba sur les genoux ; au troisième, il sentit son impuissance et retomba dans les

1. *Kâthaka*, XII, 5 ; ap. Muir, *Sanskrit texts*, V, 392.
2. Ap. Weber, *Indische Studien*, IX, 478.
3. *Çatapatha Brâhmana*, XI, 1, 6 ; apud Muir, *ibid.*, IV, 24.
4. Les Rishis attribuent à Vâcya Prajâpati la composition des hymnes, 3, 38, 54-56 ; 9, 84.
5. *Çatapatha Brâhmana*, VII, 5, 2, 21 ; apud Muir, IV, 22.
6. Yasna, XIX.

ténèbres [1]. » C'est pendant cet abattement qu'Ormazd crée le monde.

Si la parole paraît en général plutôt comme instrument de lutte que de création, elle a dû néanmoins posséder aussi ce caractère, à tout le moins comme élément du sacrifice, le sacrifice étant créateur en Perse comme en Inde [2]. Et de fait, dans certaine version zervanite [3], ce n'est plus par un sacrifice de mille années que Zervan crée le monde, c'est en murmurant le *Vâj* [4] durant neuf mille neuf cent quatre-vingt-dix-neuf ans.

§ 39. En Grèce, rien de tel, semble-t-il. La Grèce a bien l'équivalent de *Vâc Ambh*rinî, mais confiné dans le rôle primitif : c'est « la parole messagère de Zeus », ὄσσα Διὸς ἄγγελος [5]; c'est une révélation dans une langue mystérieuse que l'augure interprète; elle est déesse même, c'est elle que les Athéniens semblent avoir adoré sous le nom de Φήμη [6] : mais elle ne crée pas.

A Rome, elle s'appelle *Fama*, personnage mythique et concret, voix tonitruante de la lutte orageuse, que la réflexion a peu à peu décolorée en pâle et inerte abstraction. Qui veut voir comment les mythes périssent en allégories n'a qu'à comparer *Fama* dans Ovide et dans Virgile. Dans l'un et dans l'autre, elle n'est plus qu'une abstraction ; mais Virgile, avec son instinct profond de poète, a recueilli un dernier écho de la tradition, qu'il ne comprend plus sans doute, mais où il sent vibrer encore quelque chose de divin : Fama est née dans la lutte des dieux et des géants, c'est le dernier effort de la race vaincue, son dernier cri [7].

Rien en Grèce ni à Rome d'analogue à cette cosmologie mystique de l'Inde et de la Perse [8], qui semble donc propre aux Aryens d'Asie

1-2. Bundehesh, I. Voir § 36.

3. Donnée dans Sharastani, Sectes et systèmes, tr. Haarbrücker, p. 277.

4. Nom d'une prière.

5. *Iliade*, 2, 94; *Odyssée*, 24, 413. Comparer le vers védique : *antar dûto na rodasî carad vâk :* « la voix a couru comme une messagère dans le ciel » (1, 173, 3).

6. Pausanias, I, 17, 1.

7. Illam terra parens, ira irritata deorum,
Extremum (ut perhibent) Cœo Enceladoque sororem
Progenuit.....

Ovide fait du palais de Fama un vaste appareil téléphonique :

Nocte dieque patet : tota est ex aere sonanti,
Tota fremit, vocesque refert iteratque quod audit...

Tout le reste est dans ce style (*Métam.*, XII, 46 sq.).

8. On trouve bien dans les Orphiques une mention de la Parole créatrice, mais dans un vers qui ne paraît pas avant saint Justin et qui est sans doute l'œuvre de quelque pieux faussaire, en quête du Verbe :

Αὐδὴν ὁρκίζω σε πατρός, τὴν φθέγξατο πρῶτον,
Ἡνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς...

αὐδήν, interprété par Cyrille, devient naturellement τὸν μονογενῆ λόγον.

et s'être développée après la séparation des deux branches. Un fait cependant défend de poser cette conclusion en termes absolus et définitifs : c'est qu'il y a en Europe une mythologie qui a connu une conception du même ordre : celle des Celtes. Les druides d'Irlande, avant le christianisme, enseignaient qu'il y avait eu au début trois druides qui créèrent le ciel, la terre, la mer, le soleil, la lune et le reste du monde [1]. Ces trois druides sont antérieurs aux dieux, et c'est du ciel et de la terre par eux créés que sont nés les dieux.

Ces druides créateurs, avant d'appartenir à la race humaine, ont été évidemment des druides célestes, des dieux-druides, des frères de Brahmanaspati, de celui qui plus tard devint Brahma [2]. Les textes malheureusement ne nous disent pas par quel procédé ils ont créé : si par le sacrifice ou par la parole. En tout cas, cette simple formule prouve que l'univers celtique, comme l'univers indien ou iranien, pouvait sortir à ses heures des forces mystiques du culte.

CONCLUSION.

§ 40. Les diverses cosmogonies que nous avons passées en revue, à quelque ordre qu'elles appartiennent, naturaliste ou mystique, ne résolvaient [3] qu'une partie du problème d'origine, à savoir cette question : D'où vient le monde? Il y avait une autre question que les Aryens s'étaient posée, plus anciennement même [4], à savoir : D'où vient l'ordre du monde? J'ai essayé ailleurs [5] de montrer comment l'omniprésence et l'éternité visible du dieu du ciel, qui enveloppe le monde et le fait mouvoir dans son sein suivant un ordre immuable,

1. D'Arbois de Jubainville, *Esquisse de la mythologie irlandaise*, p. 1 (d'après le Senchus Môr, *Ancient laws of Ireland*, I, 22).

2. Plus tard, les controversistes chrétiens imaginèrent un philosophe antérieur à saint Patrice, « Caei aux beaux jugements, qui aurait le premier con« testé cette doctrine druidique. Vous avez, prétendez-vous, créé le soleil, et « vous l'avez mis au sud, disait-il aux druides; eh bien! pour nous prouver « votre puissance, essayez de mettre le soleil au nord, et si vous réussissez, « nous vous croirons. » (D'Arbois de Jubainville, *l. l.*, 2.)

3. Expression impropre : à cette période du développement intellectuel, la pensée ne se pose point de problèmes, elle les résout tout d'abord, et c'est la solution qui peu à peu éveille la question.

4. *Plus anciennement;* comme le prouvent l'unité, la précision et l'identité parfaite de la solution dans les diverses mythologies. On est là en présence d'une idée arrêtée et bien définie qui est le fond de la *religion* indo-européenne. Quand l'unité aryenne se brisa, la cosmologie était moins avancée, les éléments existaient déjà, mais le choix n'était point fait : on a des *formules cosmologiques* indo-européennes; on n'a pas *une* cosmologie.

5. L. l., page 451, note 1.

avaient résolu ce dernier problème. J'ai essayé ici de montrer comment les renaissances du monde dans l'orage fournirent la solution du premier.

On voit par l'indépendance des deux réponses comment les deux questions se trouvèrent disjointes : l'ordre du monde et l'origine du monde se trouvèrent ramenés à deux principes différents : l'idée d'un dieu créateur resta absente et le dieu régulateur devint lui-même postérieur au monde. La matière est antérieure à son démiurge et le crée ; les dieux ne sont que les aînés des êtres, les premiers-nés de la matière préexistante ; ils sont au faîte de la création, mais ils en sont; au plus haut du ciel, mais non en dehors [1]. Cette dualité de principe et d'action, à mesure que s'éveillait la réflexion raisonnante, devait y porter le trouble. Tandis que les Sémites bibliques, ayant posé de front le problème du monde dans son entier, expliquaient du même coup et son existence et l'ordre qui y règne [2] et concentraient tout le mystère sur un nom et sur un acte unique, les Aryens, ayant laissé leurs croyances se former une à une au hasard des formules et des images mythiques groupées par l'analogie, se trouvèrent bien vite plongés de toute part dans le mystère : les efforts infructueux qu'ils firent pour en sortir fondèrent la métaphysique. Un hymne du Rig Véda nous offre un écho de ces luttes qui s'engagèrent, il y a des siècles, dans la conscience des frères aînés de l'humanité aryenne ; c'est un des documents métaphysiques les plus anciens et les plus beaux de la race :

« 1. Le non-être n'était pas, ni l'être, alors ; l'atmosphère n'était point, ni le firmament au-dessus d'elle : où donc était enveloppé le monde ? où ? dans quoi renfermé ? Les eaux étaient-elles ? le gouffre insondable ?

« 2. La mort n'était point, ni donc l'immortalité : nulle distinction de la nuit ni du jour. — De soi-même un souffle s'éleva [3], sorti de nulle poitrine ! c'était l'être un, et rien n'était alors autre que lui ni au-dessus de lui.

« 3. Les ténèbres furent [4]. Enveloppé dans la nuit au début, tout cet

1. Voir l'hymne cité plus bas, vers 6, et le cri de Pindare : « Hommes et dieux, nous sommes une même race ; d'une même mère nous tenons le souffle. » Ce fut une nouveauté étrange quand Xénophane imagina que les dieux n'ont pas de commencement.

2. Il faut dire que ceci n'est qu'une interprétation postérieure de la cosmogonie de la Genèse, qui laisse indécise la question de l'origine de la matière et suppose plutôt un chaos, à la façon aryenne. Telle était, semble-t-il, la solution dans la vieille cosmogonie babylonienne d'où elle dérive.

3. Le souffle qui produit l'ὑπηνέμιον ᾠόν d'Aristophane (§ 16), le Νοῦς-ψυχή d'Anaxagore (§ 31).

4. Hésiode, Epiménide.

univers n'était qu'une onde indistincte [1]. L'Un formidable, enveloppé dans le vide, naquit alors par la puissance de la chaleur [2].

« 4. L'Amour, voilà l'être qui naquit au début [3], l'Amour qui fut le germe premier de la pensée et en qui les sages, s'ils interrogent leur cœur, découvrent le lien du non-être à être.

« 5. Le rayon transversal qui fit la trame des mondes venait-il d'en haut, venait-il d'en bas [4]? Y avait-il des puissances fécondantes et des forces de croissance? Nature au-dessous, énergie au-dessus?

« 6. Qui sait? Qui pourrait dire d'où est sortie cette création? Les dieux sont postérieurs à son émission; donc, qui sait d'où elle est sortie?

« 7. Cette émission, d'où elle sortie et si quelqu'un l'a faite ou non, Celui qui du haut du firmament surveille ce monde, celui-là le sait! — Peut-être ne le sait-il pas [5]. »

Les Indous ont attribué la composition de cet hymne à Prajâpati Parameshtin, c'est-à-dire à l'être suprême en personne, mettant dans la bouche même de la divinité transcendante cet aveu d'impuissance, ce blasphème sublime, ce défi suprême jeté par le mystère à l'intelligence divine. L'inconnu, quel qu'il soit, qui eut assez d'audace dans la pensée pour acculer ses dieux à la même ignorance que lui-même, a place dans le chœur immortel. Pascal eût reconnu un frère, Spinoza lui eût donné la main : jamais parole de puissance plus calme ne frappa la nuit du chaos. Mais plus d'une fois aussi la fièvre d'angoisse fit trembler la voix tranquille du Rishi proclamant son ignorance hautaine, et, moins triomphant de l'ignorance divine qu'abattu de son impuissance humaine, il s'abandonna, découragé, triste :

« Non! vous ne sauriez connaître ces choses, car autre est votre nature! — Et les poètes s'en vont, enveloppés de ténèbres, et las de paroles vaines [6] ».

JAMES DARMESTETER.

1. Homère, Thalès, Hippon; — Anaximandre, Anaxagore.
2. Voir § 8, p. 456, note 2.
3. Hésiode, Aristophane, Aristote.
4. C'est l'image de Phérécyde : l'étoffe cosmique sur laquelle Zeus a dé la terre et Ogenos (l'Océan) et les demeures d'Ogenos (Φερεκύδης ὁ Σύριος λέγει· Ζὰς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν καὶ Ὠγῆνον καὶ τὰ Ὠγῆνου δώματα : Clem. Alex. *Stromata*, VI, 741, éd. Dindorff).
5-6. R. V., 10, 129. R. V., 10, 81, 7.

PHILOSOPHES CONTEMPORAINS

M. COURNOT

Nous ne nous proposons pas ici de raconter la vie de M. Cournot; cette vie est trop simple et trop unie pour attirer l'attention du public [1]. Nous ne nous proposons pas non plus d'analyser les ou-

1. Voici un abrégé chronologique qui fournira toutes les indications qu'on peut désirer.

1801 (28 août). Naissance de M. Cournot, à Gray (Haute-Saône).
1821. M. Cournot élève de l'École normale.
1822. Suppression de l'École normale.
1831. *Mémoires du maréchal Gouvion-Saint-Cyr.*
1834. 1° M. Cournot professeur de mathématiques à la Faculté de Lyon. — 2° Traduction de l'*Astronomie* d'Herschell. — 3° Traduction des *Eléments de mécanique* de Kaater et Lardner.
1835. M. Cournot professeur et recteur de l'Académie de Grenoble.
1836. 2e édition de l'*Astronomie* d'Herschell.
1838. *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses.* 1 vol. in-8. Hachette. — 18 septembre. M. Cournot, inspecteur général.
1841. *Traité élémentaire de la théorie des fonctions et du calcul infinitésimal.* 2 vol. in-8. Hachette.
1842. 1° Euler. Édition des *Lettres à une princesse d'Allemagne.* — 2° *Mécanique* de Kaater, etc. 2e édit. 2 vol. in-8. Hachette.
1843. *Recherches sur la théorie des chances et des probabilités.* 1 vol. in-8. Hachette.
1845. M. Cournot officier de la Légion d'honneur.
1847. *De l'origine et des limites de la correspondance entre l'algèbre et la géométrie.* 1 vol. in-8. Hachette.
1851. *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique.* 2 vol. in-8. Hachette.
1854 (22 août). M. Cournot recteur de l'Académie de Dijon.
1857. *Traité des fonctions.* 2e édit. 2 vol. in-8. Hachette.
1861. *Traité de l'enchainement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire.* 2 vol. in-8. Hachette.
1862 (février). M. Cournot recteur honoraire.
1863. *Principes de la théorie des richesses.* 1 vol. in-8. Hachette.
1864. *Les institutions d'instruction publique en France.* 1 vol. in-8. Hachette.
1872. *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes.* 2 vol. in-8. Hachette.
1875. *Matérialisme, vitalisme et rationalisme.* 1 vol. in-18. Hachette.
1877. *Revue sommaire des doctrines économiques.* 1 vol. in-18. Hachette.
1877 (30 mars). Mort de M. Cournot.

vrages de M. Cournot; ceux qui veulent connaître ces ouvrages peuvent les lire; ils seront payés de leur peine. Nous voudrions exposer la philosophie de M. Cournot. Cette philosophie vaut ce qu'elle vaut; mais, à coup sûr, elle n'est pas vulgaire : elle n'est pas absolument originale, mais elle est originale; elle est hardie; elle est sensée; elle mérite d'avoir place dans l'histoire de la philosophie contemporaine; elle apportera des lumières singulièrement vives à ceux qui sauront la pénétrer.

Le système dont nous parlons, car nous parlons d'un système, se trouve développé dans trois grands ouvrages : l'*Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris, 1851, travail tout analytique et critique, dans lequel l'auteur discute, avec autant de sagacité que d'indépendance, la plupart des questions et des doctrines qui occupent la philosophie contemporaine; le *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Paris, 1861, qui présente dans un ordre synthétique l'ensemble des idées de l'auteur; les *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, 1872, qui n'est qu'une sorte de démonstration historique des vérités que les deux précédents ouvrages avaient exposées suivant une méthode purement logique.

A la rigueur, ces trois ouvrages se suffiraient à eux-mêmes et suffiraient aussi pour faire connaître leur auteur. Mais, encore un coup, ce n'est pas l'auteur que nous étudions, c'est sa doctrine. Cette doctrine, pour être complètement connue, doit être saisie dans son principe, et ce principe consiste dans une conception sinon nouvelle au moins très élevée des mathématiques considérées dans leur nature intime et pour ainsi dire dans leur essence. Voilà donc le point qu'il faut éclaircir avant tout. L'entreprise n'est pas aisée; mais, si nous pouvons réussir, tout le reste s'arrangera de soi-même, comme dans un tableau qui ne manquera ni d'harmonie ni de grandeur.

I

Descartes, auquel il faut toujours remonter, quand on étudie des questions de ce genre, n'a pas seulement inventé des sciences nouvelles, il a constitué les mathématiques en général. Il l'a fait d'abord en appliquant l'algèbre à la géométrie; ensuite et surtout en concevant une science nouvelle supérieure, en généralité non seulement à la géométrie, mais à l'algèbre elle-même :

« Quand j'ai commencé, dit-il, à m'adonner aux mathématiques, j'ai lu la plupart des ouvrages de ceux qui les ont cultivées, et j'ai étudié de préférence l'arithmétique et la géométrie, parce qu'elles étaient, disait-on, les plus simples, et comme la clef de toutes les autres sciences; mais je ne rencontrai ni dans l'une ni dans l'autre un auteur qui me satisfît complètement..... Quand je me demandai pourquoi les premiers inventeurs de la philosophie voulaient n'admettre à l'étude de la sagesse que ceux qui avaient étudié les mathématiques, comme si cette science eût été la plus facile de toutes et la plus nécessaire pour préparer et dresser l'esprit à en comprendre de plus élevées, j'ai soupçonné qu'ils reconnaissaient une certaine science mathématique différente de celle de notre âge..... Je crois rencontrer quelques traits de ces mathématiques véritables dans Pappus et dans Diophante..... Enfin quelques hommes d'un grand esprit ont, dans ce siècle, essayé de relever cette méthode, car elle ne paraît autre que ce qu'on appelle du nom barbare d'algèbre, pourvu qu'on la dégage assez de cette multiplicité de chiffres et de ces figures inexplicables qui l'écrasent, pour lui donner cette clarté, cette facilité suprêmes qui, selon nous, doit se trouver dans les vraies mathématiques..... En réfléchissant attentivement à ces choses, j'ai découvert que toutes les sciences qui ont pour but la recherche de l'ordre et de la mesure se rapportent aux mathématiques, qu'ainsi il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'on peut trouver sur l'ordre et la mesure, prises indépendamment de toute application à une matière spéciale, et qu'enfin cette science est appelée d'un nom propre et depuis longtemps consacré par l'usage, savoir les *mathématiques*, parce qu'elle contient ce pourquoi les autres sciences qui en dépendent sont dites faire partie des mathématiques [1]. »

Tous les mathématiciens modernes ont suivi Descartes dans la voie qu'il avait ainsi tracée, à commencer par Leibniz, qui a écrit son premier ouvrage *de arte combinatoria*. En se soumettant à une tradition qui remonte à Descartes, M. Cournot n'a assurément rien de particulier; mais on peut suivre une tradition de bien des manières. M. Cournot a la sienne que nous devons chercher à préciser.

La première application de la science de l'ordre ou *syntactique* [2] est la théorie des combinaisons. On a soutenu que la science de l'ordre se réduit à la théorie des combinaisons : c'est une erreur. La théorie des combinaisons n'est qu'une application de la science de

1. *Règles pour la dir. de l'esp.*, XI, 219, éd. Cousin.
2. Le mot est de M. Cournot.

l'ordre. Mais, ce qu'il faut surtout observer, c'est qu'au lieu d'être, comme on le croit volontiers, une partie de l'algèbre, la théorie des combinaisons et la science de l'ordre *à fortiori* dominent l'algèbre tout entière. L'algèbre en effet est surtout un art de *combiner* un petit nombre d'opérations simples de manière à satisfaire aux conditions indiquées dans les énoncés de certaines questions. Mais la remarque que nous faisons ici ne s'applique pas seulement à l'algèbre, on peut l'étendre à la logique considérée comme art du raisonnement.

« La théorie du syllogisme, dit M. Cournot, est une théorie curieuse, parfaitement rigoureuse dans toutes ses parties et dont l'invention a précédé de beaucoup celle de l'algèbre et de la théorie des combinaisons, quoiqu'elle relève de cette dernière théorie et quoiqu'elle ait avec les règles élémentaires de l'algèbre une analogie fort étroite. En effet, bien que l'espèce ne soit pas contenue dans le genre de la même manière qu'une grandeur est contenue dans une autre, il y a pourtant des principes d'une généralité telle, qu'elle s'applique à l'un comme à l'autre mode de compréhension et d'extension. On peut dire que des deux propositions

A contient B, B contient C

résulte la troisième proposition

A contient C,

et ceci sera vrai soit que A, B, C désignent des grandeurs homogènes, soit que les mêmes lettres s'emploient pour désigner des termes génériques subordonnés les uns aux autres dans la hiérarchie des universaux. Les règles de synthèse combinatoire appropriées à la série syllogistique doivent donc avoir la plus grande ressemblance avec les règles de ce calcul qu'on appelle en algèbre *calcul des inégalités* et par conséquent elle ressemble beaucoup aussi au calcul des égalités ou équations [1]. »

On voit par ce passage que M. Cournot a parfaitement saisi et qu'il exprime avec une parfaite netteté le principe de la logique moderne, de la logique des Boole et des Stanley Jevons. C'est une sorte de rencontre d'autant plus frappante que M. Cournot ne semble pas avoir eu connaissance des ouvrages et des auteurs auxquels nous faisons allusion. Du reste, cette remarque, quelque intérêt qu'elle puisse avoir, n'est pas ce qui importe ici. Le point essentiel à retenir, c'est que toute opération discursive de l'esprit,

1. *Essai sur les fond. de nos conn.*, II, 84.

mathématique ou logique, pour peu qu'elle soit complexe relève de cette science de l'ordre en général que nous avons nommée *syntactique*. Mais nous n'avons encore indiqué que la partie la moins importante de cette science; il est temps d'arriver à un nouveau développement d'idées qui doit avoir l'influence la plus profonde sur la philosophie tout entière.

L'ordre n'est pas autre chose que l'unité dans la multiplicité. Concevoir l'ordre, c'est donc concevoir comment des objets multiples forment dans leur ensemble ou dans leur distribution une unité véritable. Cela n'est possible évidemment que si l'on parvient à déterminer, à exprimer avec une complète exactitude les rapports que les objets, choses ou phénomènes conservent entre eux. L'expression du rapport ou de la loi qui unit entre elles deux quantités est ce que les mathématiciens nomment une *fonction*. La théorie des fonctions est donc une des parties principales de la science de l'ordre. Ainsi dans un cercle la longueur de la circonférence et celle du rayon sont deux quantités qui ont entre elles un certain rapport dépendant de la nature de la courbe exprimée par sa définition. On dira que la circonférence est une fonction du rayon, et la formule

$$C = 2 \pi R$$

exprimera cette fonction. M. Cournot a consacré à la théorie des fonctions un ouvrage considérable. C'est dans cet ouvrage que sont exposés de la façon la plus complète les principes et les développements de sa philosophie mathématique. Nous ne pouvons entrer ici dans des détails qui seraient infinis; nous devons nous borner à résumer en quelques mots tout ce qui précède :

Les mathématiques sont la science de l'ordre et de la mesure;

La science de l'ordre donne naissance à deux théories principales : la théorie des combinaisons, qui contient comme développements particuliers l'arithmétique, l'algèbre, la logique; la théorie des fonctions, qui en donnant, quand cela est possible, une expression mathématique des rapports des choses, permet de faire rentrer dans un ordre précis les objets et les phénomènes les plus variés.

Nous ne sommes pas encore arrivés à la philosophie proprement dite. Quand on étudie la philosophie d'un mathématicien, il ne faut jamais manquer de rechercher quelle est parmi toutes les sciences mathématiques celle qui l'a fait, pour ainsi dire, passer des mathématiques pures à la philosophie. Il s'est trouvé que pour M. Cournot cette science de transition a été le calcul des probabilités. C'est peut-être à cette circonstance que notre auteur a dû ses vues les plus fécondes et les plus originales. Ces vues se rangent sous deux

chefs principaux : la théorie de la certitude et la définition du hasard.

Quand il étudie la question de la certitude, M. Cournot ne s'écarte jamais de ce qu'on pourrait appeler le point de vue pratique du savant. Pour lui, la certitude est un fait : nous sommes certains que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, c'est un fait; nous ne sommes pas certains qu'il fera beau ce soir, c'est un fait. Cela posé, le problème à résoudre est celui-ci : Dans quels cas la certitude se produit-elle, et quelles sont les conditions de sa production?

C'est un fait que la certitude est un état d'esprit qui ne comporte pas de degrés; tandis que le doute, qui s'oppose à la certitude, comporte des degrés à l'infini. C'est encore un fait que nous pouvons, avec plus ou moins d'exactitude, apprécier le degré d'un doute. Maintenant, qu'est-ce que la probabilité? Supposons un groupe d'événements possédant tous la caractéristique commune A; supposons dans le groupe des événements A un autre groupe d'événements présentant la caractéristique commune B. Si nous pouvons, par un moyen quelconque, déterminer le rapport du nombre des événements B au nombre des événements A, ce rapport sera la probabilité mathématique de l'apparition d'un événement B. S'il y a dans une urne dix boules et si neuf de ces boules sont blanches, 9/10 sera la probabilité mathématique qu'une boule prise au hasard dans l'urne se trouvera blanche. La probabilité mathématique ainsi définie mesure-t-elle le degré du doute? Bien des auteurs l'ont pensé; un écrivain anglais d'une très grande autorité dans les matières de ce genre, M. J. Venn, a établi le contraire. Ce qui est certain, c'est que la probabilité mathématique est un des éléments qui nous servent à apprécier le degré du doute. Quoi qu'il en soit, c'est une tendance commune à tous les mathématiciens de ne jamais considérer d'autre probabilité que la probabilité mathématique. Un des grands mérites de M. Cournot est d'avoir reconnu qu'il existe à côté de la probabilité mathématique une autre probabilité qu'il a nommée philosophique. Supposons que nous trouvions dans des mémoires inédits l'indication d'un fait important, mais tout à fait inconnu du règne de Louis XIV; comment apprécierons nous ce fait? Nous le regarderons simplement comme probable, et nous porterons sur la valeur de sa probabilité un jugement plus ou moins exact. Cette probabilité nous paraîtra d'autant plus grande que le fait s'accordera mieux avec ce que nous savons du caractère de Louis XIV et des traits généraux de sa politique. C'est d'ailleurs par une méthode analogue que nous formons tous les jugements qui dirigent notre

conduite dans la vie pratique. Nous jugeons sur des vraisemblances, et les vraisemblances ont pour nous une valeur d'autant plus grande qu'elles s'accordent mieux avec le système de nos opinions et de nos connaissances. Nous rencontrons ici encore une application de cette idée d'ordre, de ce principe d'ordre dont nous ne cessons de poursuivre les conséquences. Ainsi, pour M. Cournot, nous ne devons pas dans tous les cas chercher la certitude. Nous devons savoir nous contenter de la probabilité. Nous devons même ne pas toujours chercher la probabilité mathématique. Au reste, la probabilité philosophique, dont nous devons souvent nous contenter, n'est pas, comme on pourrait le croire, un pis aller. Elle peut arriver au point de remplacer pratiquement la certitude. Faut-il conclure de tout ceci que M. Cournot soit une sorte de sceptique ou du moins de probabiliste? Nullement. Nous le verrons bien plus tard. Pour le moment, nous devons considérer l'autre aspect du calcul des probabilités que nous avons indiqué plus haut. Nous devons chercher quelle est pour M. Cournot la définition du hasard. Si nous voulions arriver trop vite à la philosophie proprement dite, nous risquerions de tout confondre et de tout obscurcir.

Le hasard est-il autre chose qu'un mot dont nous nous servons pour couvrir notre ignorance? Pourquoi serait-on forcé d'avoir recours à l'hypothèse du hasard? Tout phénomène a une cause. Quand on a déterminé la cause d'un phénomène, ce phénomène n'est-il pas aussi complètement expliqué qu'il peut l'être? que veut-on chercher de plus? Examinons la difficulté sur un exemple : César est mort quelques jours après une éclipse de soleil. Entre la mort de César et l'éclipse de soleil, y a-t-il quelque lien? Les anciens le croyaient; nous ne le croyons plus. Soit : mais enfin pourquoi la coïncidence de ces deux phénomènes? Chacun des deux phénomènes a sa cause qui l'explique parfaitement; mais pourquoi ces deux causes ont-elles produit leurs effets précisément dans le même temps? Cette rencontre même est un fait qui doit avoir sa cause ou du moins sa raison. Le plus simple après tout est peut-être d'en revenir à l'opinion des anciens et d'admettre que nos deux phénomènes appartiennent chacun à une série de causes et qu'en remontant assez loin dans le passé on trouverait que les deux séries ont un terme commun. On savait très bien, il y a trois cents ans, que le mouvement des marées est dans un certain rapport avec le mouvement de la lune, mais on pouvait croire qu'il y avait là une simple coïncidence de phénomènes; on sait depuis la découverte de Newton que les deux phénomènes sont liés. Peut-être arrivera-t-on à découvrir que l'éclipse de soleil n'est pas sans liaison avec la mort de

César. Il est bien certain qu'à parler rigoureusement une telle hypothèse n'est pas impossible. Mais c'est une hypothèse. Et, quand ce serait une vérité démontrée, on ne voit pas bien quels changements il en pourrait résulter pour nous. Si des séries de causes convergent à une distance si éloignée que nos spéculations scientifiques n'y puissent atteindre, elles sont pour nous comme si elles étaient indépendantes.

On voit maintenant les conséquences pratiques de ces observations. Tout phénomène s'explique par sa cause. Toute coïncidence de phénomènes s'explique ou bien par une communauté de causes ou bien par un certain ordre, par une certaine harmonie primitive des causes. C'est cet ordre, cette harmonie que désigne précisément le mot hasard.

Nous avons dû nous éloigner peu à peu du calcul des probabilités pour nous élever à des considérations purement philosophiques. Nous devons maintenant nous occuper de philosophie pure et rechercher quelle idée M. Cournot s'est faite de la nature d'abord et ensuite de l'homme.

II

Pour bien saisir la philosophie de M. Cournot, il ne faut jamais oublier que de tous les philosophes Kant est celui dont l'étude a fait sur lui l'impression la plus profonde. A certains égards, M. Cournot est un disciple de Kant; mais c'est un disciple qui ne sacrifie jamais l'indépendance de sa pensée. Par exemple, il admet le principe de la relativité de la connaissance, mais il l'admet d'une manière assez nouvelle et avec des réserves qu'il convient d'indiquer.

Toute connaissance est relative. Ce principe peut s'entendre de deux manières assez différentes : il peut signifier que toute connaissance est relative à la nature de l'esprit humain, en sorte qu'elle exprime bien moins les lois des choses connues que celles de l'esprit connaissant; mais il peut signifier aussi que nous connaissons non les choses en soi, mais seulement les rapports qui existent entre les choses. M. Cournot admet le principe dans ces deux sens, mais il faut voir les conséquences qu'il en tire.

On dit : Le soleil se lève, décrit un arc de cercle au-dessus de l'horizon et se couche. Cette proposition est vraie, car elle indique les changements de position relatives du soleil et du spectateur, et ces changements sont réels. Mais elle n'est vraie que d'une vérité relative, car elle ne tient compte que de deux termes : le soleil et le

spectateur. On dit : Le spectateur qui regarde le soleil tourne autour de l'axe de la terre. Cette proposition est vraie, car elle exprime les mêmes rapports que la première, et elle exprime en outre les changements de position du spectateur par rapport à l'axe de la terre; mais elle n'est vraie que d'une vérité relative, car elle ne tient compte que de trois termes, le soleil, le spectateur et l'axe de la terre. Comparez les deux propositions : la première est relative, la seconde est relative aussi, mais elle n'est pas relative de la même manière. La première exprime un rapport plus simple, la seconde un rapport plus complexe. On dit quelquefois que la science a pour objet de substituer la réalité à l'apparence. La réalité n'est que relative; seulement elle exprime des rapports plus complexes que les rapports exprimés par ce qu'on nomme l'apparence. La vérité absolue serait celle qui exprimerait à la fois tous les rapports possibles, mais l'intelligence humaine n'y peut atteindre.

Maintenant en quoi consistent ces rapports dont nous parlons et qui ne sont autre chose que les lois de la nature? En quoi consiste la méthode que suit l'esprit humain pour découvrir les lois de la nature, méthode que tous les auteurs s'accordent à nommer induction? La réponse que M. Cournot fait à cette question est originale et mérite d'être soigneusement examinée.

La plupart des auteurs conçoivent la *loi* à la façon de Stuart Mill. Pour eux, c'est une liaison nécessaire entre deux phénomènes. L'induction n'a pas d'autre objet que de découvrir la *condition* des phénomènes, c'est-à-dire le phénomène antécédent qui est lié d'une façon nécessaire au phénomène qu'on étudie. M. Cournot ne l'entend pas ainsi. Pour lui, une loi de la nature n'est pas la liaison nécessaire entre un phénomène conséquent et un phénomène antécédent qu'on appelle la condition du premier; une loi c'est un rapport mathématique entre deux grandeurs variables, rapport exprimé par ce que les mathématiciens appellent une fonction. Il faut expliquer cela sur un exemple :

Un corps est tombé à Paris d'une hauteur de 19 m. 62. La durée de la chute a été justement de deux secondes. L'expérience a été faite dans le vide. Voilà un fait.

Un partisan de ce que je demande la permission d'appeler la théorie vulgaire de l'induction dira : Toutes les fois qu'un corps tombera dans le vide à Paris d'une hauteur de 19 m. 62, la durée de la chute sera de deux secondes. Le procédé inductif consiste simplement à faire cette généralisation.

Un disciple de Stuart Mill dira : La cause du phénomène est l'action de la terre sur le corps abandonné à lui-même. L'induction consiste

à mettre en évidence cette action de la terre par des expériences comparatives convenablement conduites.

M. Cournot dit à son tour : Pour tirer du fait en question une véritable loi, il faut faire varier le temps et mesurer les espaces correspondants. On construira le tableau souvent :

Temps.	Espaces.
1 sec.....	$4^m,90$
2 »	19 ,62
3 »	44 ,14
4 »	78 ,47
5 »	122 ,62

Il s'agit maintenant de trouver une liaison mathématique qui permette, étant donné un nombre quelconque de la première colonne, de trouver le nombre correspondant de la seconde. L'induction consiste à découvrir par des raisonnements convenables que :

Temps.	Espaces.
1.....	4,90
2.....	$19,62 = 4,90 \times 2^2$
3.....	$44,14 = 4,90 \times 3^2$
4.....	$78,47 = 4,90 \times 4^2$
5.....	$122,62 = 4,90 \times 5^2$

En sorte que tout nombre de la seconde colonne égale le nombre constant 4,90 multiplié par le carré du nombre correspondant de la première colonne. Etendez cette remarque même aux cas où vous n'avez pas fait d'observation en sorte que, un espace quelconque étant e et le temps correspondant t, vous ayez :

$$e = 4,90\ t^2.$$

Cette équation exprime la loi que vous cherchez.

L'histoire, la tradition des grands physiciens paraissent parfaitement d'accord avec la théorie de M. Cournot.

Pour Galilée, la loi de la chute des corps se formule ainsi : Les espaces parcourus par les corps qui tombent sont entre eux comme les carrés des temps employés pour les parcourir. Tout le mérite de son invention a consisté dans la découverte des combinaisons expérimentales et des artifices de raisonnement qui ont rendu possible d'abord la mesure des hauteurs de chute correspondantes à des temps déterminés, ensuite l'expression de la loi mathématique qui lie entre elles les deux quantités correspondantes de temps et d'espace.

Descartes entend par loi de la réfraction la relation mathématique qui lie deux angles correspondants d'incidence et de réfraction, rela-

tion que nous présentons d'ordinaire aujourd'hui sous cette forme :

$$\frac{\text{Sin } i}{\text{Sin } r}$$

Voici du reste comment Descartes résume sa pensée sur le point qui nous occupe :

« Vous voyez maintenant en quelle sorte se doivent mesurer les réfractions; et encore que, pour déterminer leur quantité en tant qu'elle dépend de la nature particulière des corps où elles se font, il soit besoin d'en venir à l'expérience, on ne laisse pas de le pouvoir faire assez certainement et aisément *depuis qu'elles sont ainsi toutes réduites sous une même mesure;* car il suffit de les examiner en un seul rayon pour connaître toutes celles qui se font en une même superficie; et on peut éviter toute erreur, si on les examine outre cela en quelques autres [1]. »

Pascal ne se contente pas d'établir que la suspension du mercure dans le tube du baromètre est due au poids de la masse de l'air. C'est la première partie de la loi, mais ce n'en est que la première partie. Il ajoute :

« Comme le poids de la masse de l'air est plus grand sur les lieux profonds que sur les lieux élevés, ainsi les effets qu'elle y produit sont plus grands à proportion [2]. »

La loi de Newton n'est pas autre chose qu'une relation mathématique entre ces quatre quantités, la force de l'attraction qui s'exerce entre deux corps, leurs masses et leur distance.

Il en est de même en chimie pour la loi des équivalents et pour celle des proportions multiples. On pourrait multiplier ces exemples à l'infini.

Ainsi, pour M. Cournot, une loi de la nature est une relation mathématique entre des grandeurs variables. La nature elle-même n'est pas tant un mécanisme que le développement harmonieux de forces qui, dans leur origine, se ramènent peut-être à l'unité, mais qui, pour notre esprit borné, demeurent indépendantes. Chacune de ces forces est soumise dans son développement à un déterminisme absolu, mais leur coexistence échappe au déterminisme. Le problème du monde n'est plus seulement un problème de mécanique; c'est aussi une question d'ordre et d'harmonie.

Dans notre exposition du système de M. Cournot sur les lois de la nature, nous n'avons pas donné à la théorie de l'induction les déve-

1. *Dioptrique*, disc. II.
2. *Traité de la pesanteur de la masse de l'air*, ch. V.

loppements qu'elle comporte. Nous devons maintenant revenir sur ce point.

Si l'on admet, comme le font encore aujourd'hui beaucoup d'auteurs, qu'une loi de la nature n'est pas autre chose que la généralisation d'un phénomène, on réduit singulièrement la théorie de l'induction. Un corps abandonné à lui-même dans des circonstances déterminées est tombé : voilà un fait. Dire : toutes les fois qu'un corps semblable sera abandonné à lui-même dans des circonstances semblables, il tombera; c'est faire une induction. Peut-être sera-t-il nécessaire, pour légitimer une pareille extension de l'expérience, d'entrer dans des discussions métaphysiques fort compliquées. Au point de vue logique, scientifique, pratique, si l'on veut, il n'y a pas là de difficulté.

Stuart Mill a mieux que personne aperçu le vice d'une pareille théorie. Il démontre avec une force admirable et une admirable netteté que tout l'artifice du raisonnement inductif consiste à découvrir parmi les antécédents d'un phénomène l'antécédent nécessaire, celui qu'on peut nommer la condition du phénomène donné. Soit par exemple l'expérience de Torricelli. L'induction ne consiste pas à affirmer que répétée dans les mêmes conditions l'expérience donnera toujours le même résultat; l'induction consiste à montrer que, de tous les antécédents du phénomène, la pression de l'air est l'antécédent nécessaire, ou la condition ou encore la cause du même phénomène. Dans ce système, la méthode inductive par excellence est l'*experimentum crucis* de Bacon, que Stuart Mill nomme *méthode des différences*. Toutes les autres méthodes, *méthode des concordances*, *méthode des variations*, ne sont en quelque sorte que des pis aller.

M. Cournot admet le système de Stuart Mill. Mais ce système lui semble insuffisant. Voici comme il propose de le compléter :

Une loi de la nature étant une relation mathématique constante entre deux quantités variables, l'induction est une méthode ou un procédé de raisonnement qui permet de découvrir une formule qui exprime cette relation. Examinons cette théorie sur un exemple. L'observation montre que la planète Mars change constamment de position tant par rapport aux étoiles fixes que par rapport au soleil : la loi de ce mouvement n'est pas autre chose que la définition géométrique de l'orbite ou de la courbe décrite par la planète. Comment arriver à cette définition? Soient données par l'observation 10 positions particulières de Mars par rapport au soleil. Supposons qu'on ait reconnu que les 10 points déterminés sont situés sur une ellipse dont le soleil occupe un des foyers, on admettra provisoirement à

titre d'hypothèse que l'orbite de la planète est une ellipse. Si l'on détermine par l'observation un grand nombre de nouvelles positions de la planète et si l'on reconnaît ensuite que tous les points nouveaux ainsi déterminés sont toujours sur la même ellipse, l'hypothèse primitive sera bientôt tellement confirmée qu'on pourra la regarder comme une loi de la nature, c'est la première des lois de Képler.

Ce qu'il faut soigneusement remarquer ici, c'est la nature du principe qui conduit l'esprit dans la série des opérations que nous venons d'indiquer. Supposons dix positions de notre planète données par l'observation. Il est facile de démontrer mathématiquement que par ces dix points on peut faire passer une infinité de courbes définies géométriquement. Quelle raison avons-nous pour choisir parmi toutes ces courbes précisément l'ellipse, pour en faire au moins provisoirement et par hypothèse l'orbite de notre planète? Une seule raison : c'est que, de toutes les courbes supposables, l'ellipse est la plus simple. Mais que nous ayons, donnés par l'observation, 10 points ou 100 ou 1000 ou 1 000 000, la situation en un sens est toujours la même. Quel que soit le nombre des points donnés, il est toujours possible par ce nombre de points de faire passer une infinité de courbes. Si l'ellipse se trouve toujours être une de ces courbes, nous aurons d'autant plus de raison de la prendre pour la vraie orbite que le nombre des points observés aura été plus considérable. Car les courbes devenant d'autant plus compliquées qu'elles sont assujetties à passer par un plus grand nombre de points et l'ellipse demeurant toujours la même, sa simplicité relative deviendra en quelque sorte d'autant plus grande que le nombre de nos points observés aura été lui-même plus considérable. On voit donc que le principe du déterminisme des lois de la nature ne suffit pas pour expliquer la vraie induction. Il faut qu'à ce principe vienne s'en joindre un autre, que nous essayerons de formuler de cette façon : de toutes les lois qui peuvent expliquer un phénomène naturel, la plus simple est la vraie. C'est ainsi que le principe général de l'ordre, sous une forme particulière, se trouve être un des fondements de la théorie même de l'induction. Mais on peut compléter ces observations en montrant qu'une loi qui exprime le comment d'un phénomène ne peut donner la raison complète de l'existence de ce même phénomène. Ici encore, on remarquera avec quelle sagacité M. Cournot sait tirer de considérations purement mathématiques les conséquences philosophiques les plus intéressantes.

Supposons qu'il ait été établi par des observations convenablement dirigées que, quand un corps tombe, sa vitesse croît proportionnel-

lement au temps. La vitesse étant ici la limite des rapports des accroissements de l'espace et du temps, quand ces accroissements tendent vers 0, on écrira :

$$\frac{de}{dt} = at.$$

Si l'on intègre, on trouvera :

$$e = \frac{1}{2} at^2 + C.$$

L'intégration introduit ainsi une constance arbitraire qui ne peut être déterminée que si l'on se reporte à ce qu'on appelle les *conditions initiales* du mouvement. Par exemple, comme on suppose que l'on a commencé à compter à la fois les temps et les espaces,

$$C = 0,$$

et l'équation se réduit à :

$$e = \frac{1}{2} at^2.$$

Un phénomène s'explique donc à la fois par sa loi et par ses conditions initiales, les conditions initiales étant des données antérieures à la loi et indépendantes de la loi. A vrai dire, la cause d'un phénomène ne suffit pas pour expliquer ce phénomène. Ce qui explique les choses, c'est la *raison* des choses, la raison comprenant, outre la cause, un certain ordre et une certaine harmonie.

Nous pouvons indiquer maintenant l'idée précise que M. Cournot s'est faite de la science et de la philosophie; il faut ajouter de l'histoire, car la science et la philosophie ne suffisent pas pour embrasser l'ensemble des spéculations possibles de l'esprit humain.

Que si nous acceptons sans réserves l'idée que les anciens exprimaient par cette formule célèbre : Il n'y a de science que de l'universel et du nécessaire; nous serons bien vite amenés à retrancher de la science une foule de spéculations dont l'importance et la certitude ne paraissent nullement inférieures à celles des vérités scientifiques proprement dites. La géologie et l'embryogénie cesseront presque absolument d'être des sciences. L'astronomie même, que l'on cite d'ordinaire comme une science parfaite, devra souffrir de vraies mutilations. Considérez en particulier le système planétaire : tout y paraît réglé par un petit nombre de lois, peut-être par une seule loi. Mais prenez-y garde : ces lois règlent les rapports qui existent entre certains corps donnés dont les lois en question n'expliquent nullement l'existence. Comment l'attraction seule expliquerait-elle qu'il y a tant de planètes circulant autour du soleil,

tant de satellites autour de telle planète, un anneau autour de Saturne? Si l'attraction avait seule agi depuis l'origine des choses, n'est-il pas évident qu'il n'y aurait dans le monde ni diversité ni mouvement? Nous pouvons donc déjà conclure que, si la science ne fait qu'exprimer les rapports immuables et permanents qui existent entre les choses, elle n'explique ni l'origine ni l'existence, ni même une certaine évolution de ces mêmes choses. Tout cela pourtant existe et paraît nécessaire à l'existence même de la science. C'est cet élément de la connaissance que M. Cournot désigne sous le nom d'élément historique.

Peut-être pensera-t-on que notre ignorance seule nous oblige à sortir ainsi de la science pour recourir à l'observation ou même à l'histoire. Les faits qui nous servent de points de départ dans notre étude du système planétaire, comme l'existence de la terre, de la lune, etc., dans les conditions actuelles, ces faits ne sont pas primitifs, mais dérivés. Si notre science était complète, tous les faits nous apparaîtraient comme des transformations d'un seul fait primitif. Sans doute ce fait primitif lui-même demeurera toujours inexpliqué, et nous devons en prendre notre parti, à moins que nous ne renoncions au principe de la relativité de la connaissance. Mais nous pouvons et nous devons même concevoir qu'un seul postulat suffise à la science, à savoir l'existence d'un seul fait primitif.

Cette réponse ne paraît pas irréfutable. Les phénomènes qui se produisent autour de nous forment des séries dans lesquelles tout est lié par une nécessité absolue. Que toutes ces séries convergent à l'origine de manière à avoir toutes pour point de départ un seul et même fait, c'est une hypothèse métaphysique séduisante, mais c'est une hypothèse. Qu'y-a-t-il d'impossible à admettre l'existence de séries indépendantes dans leur origine aussi bien que dans leurs développements. Les faits que nous prenons comme primitifs et dont l'enchaînement constitue ce que M. Cournot appelle l'élément historique de la connaissance seraient alors amenés par des combinaisons de faits appartenant à des séries indépendantes. Ce serait la part laissée au hasard dans la nature, part qu'il faut toujours tâcher de déterminer avec soin. C'est, je crois, ce que voulait dire Stuart Mill quand il écrivait dans son *Système de logique* :

« Il est de la plus haute importance, pour bien comprendre la logique inductive, de se faire une idée claire de ce qu'il faut entendre par le *hasard* et de la manière dont se produisent en réalité les phénomènes que le langage commun attribue à cette abstraction [1]. »

1. Livre III, ch. XVII.

Nous sommes maintenant en mesure de faire connaître d'une façon précise l'idée que M. Cournot s'est faite de la philosophie. Tout d'abord, il convient de distinguer et de mettre pour ainsi dire à part certaines sciences rationnelles et même positives, qu'une longue habitude nous fait considérer fort mal à propos comme des parties essentielles de la philosophie. Telle est par exemple dans la logique la théorie du syllogisme, « qu'on peut rapprocher de celle des équations algébriques. » Le mot philosophie ne doit plus être une sorte de rubrique désignant un assemblage disparate de spéculations hétérogènes. Nous ne savons encore ce qu'est la philosophie ; mais, quelle qu'elle soit, elle doit avoir des caractères propres, qui lui donnent une véritable unité. Si elle n'a pas d'unité, il est rigoureusement vrai de dire qu'elle n'existe pas.

Nous arrivons au point essentiel de la difficulté. Quel est l'objet de la philosophie ? Dirons-nous que cet objet est Dieu, ou l'âme, ou encore le vrai, le beau et le bien ? Nullement. Ce sont là les objets de la religion, de l'art, de la poésie, de la morale, non de la philosophie. La philosophie n'a pas d'objet qui lui soit propre, la philosophie n'est pas une science. Qu'est-elle donc ? Elle est un élément indispensable de toute science. Elle n'est pas une science, et sans elle la science n'existerait pas.

Qu'est-ce en effet que la science pure, ou, si l'on veut, la science positive ? C'est une combinaison, une coordination d'éléments fournis soit par l'expérience, soit par l'intuition. Mais comment cette combinaison serait-elle possible sans un principe supérieur qui exprime la raison des choses, laquelle raison n'est rien que l'ensemble des rapports les plus simples et les plus généraux qui unissent ces mêmes choses entre elles ? « On ne peut, dit M. Cournot, exposer les éléments d'une science sans aborder ces notions premières par lesquelles elle se rattache au système général de la connaissance humaine, notions dont la critique est du domaine propre de la philosophie. Chaque auteur, selon la tournure de son esprit, s'arrête plus ou moins à cette critique préliminaire, bien que le corps de la science reste le même, dans quelque système philosophique que la critique ait eu lieu. Si la philosophie saisit pour ainsi dire les sciences à leur base, elle en domine aussi les sommités ; et, à mesure que les sciences positives font des progrès, l'esprit trouve de nouvelles occasions de revenir aux principes, à la raison, à la fin des choses ; et il est ainsi ramené sur le terrain de la spéculation philosophique [1]. »

1. *Essai sur les fond. de nos conn.*, p. 224.

Ce ne sont pas là de ces considérations à la fois très élevées et très vagues auxquelles tout écrivain est exposé à se laisser entraîner par le mouvement même de sa pensée. M. Cournot en indique lui-même des applications pratiques très précises et par là même très saisissantes.

« Que l'on veuille, dit-il, écrire un traité d'algèbre, de calcul différentiel ou de mécanique; que l'on soit chargé de professer ces sciences dans une chaire publique, et il faudra bien se faire son système sur la manière d'introduire les quantités négatives, les infiniment petits, la mesure des forces ; lors même que l'on se serait efforcé jusque-là dans des mémoires ou dans des travaux détachés, de mettre toutes ces questions à l'écart. On imposera son système dogmatiquement, ou bien on y amènera le lecteur ou l'auditeur par des détours, par une discussion critique, par le poids des inductions ou l'autorité des exemples; mais, de toute manière il faudra prendre un parti sur le système même. Et pourtant, quel que soit ce système, dont on ne peut se passer, on arrivera aux mêmes théorèmes, aux mêmes formules, aux mêmes applications techniques; chacun, par exemple, faisant usage des mêmes règles pour trouver les racines négatives d'une équation algébrique, soit qu'il adopte sur les racines négatives la manière de voir de Carnot, de d'Alembert ou de tout autre [1]. »

Et maintenant, quelle est la faculté qui nous révèle cette raison des choses qui est comme un principe de vie pour ces organismes merveilleux qu'on appelle les sciences? Ce n'est pas sans doute cette faculté toute discursive qui enchaîne les théorèmes d'une théorie mathématique ou qui combine d'une façon plus ou moins heureuse les détails d'une expérience, c'est ce que Cl. Bernard appelait « un sentiment particulier, un *quid proprium* qui constitue l'originalité, l'invention ou le génie de chacun [2], » ou encore « un sentiment délicat qui pressent d'une manière juste les lois des phénomèmes de la nature [3]. » Au reste, il exerce une analogie singulièrement remarquable entre les idées que se sont faites du rôle de la philosophie Cl. Bernard et M. Cournot. Pour résumer la pensée de notre auteur, on ne saurait mieux faire que de citer cette admirable page cent fois reproduite de l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* :

« Le savant ne cherche pas pour le plaisir de chercher, il cherche

1. *Essai sur les fond. de nos conn.*, p. 233.
2. *Int. à l'étude de la méd. exp.*, p. 59.
3. *Id.*, *ibid.*, p. 77.

la vérité pour la posséder, et il la possède déjà dans les limites qu'expriment les sciences elles-mêmes dans leur état actuel. Mais le savant ne doit pas s'arrêter en chemin; il doit toujours s'élever plus haut et tendre à la perfection; il doit toujours chercher tant qu'il voit quelque chose à trouver. Sans cette excitation constante donnée par l'aiguillon de l'inconnu, sans cette soif scientifique sans cesse renaissante, il serait à craindre que le savant ne se systématisât dans ce qu'il a d'acquis ou de connu. Alors la science ne ferait plus de progrès et s'arrêterait par indifférence intellectuelle, comme quand les corps minéraux saturés tombent en indifférence chimique et se cristallisent. Il faut donc empêcher que l'esprit, trop absorbé par le connu d'une science spéciale, ne tende au repos ou ne se traîne terre à terre, en perdant de vue les questions qui lui restent à résoudre. La philosophie, en agitant sans cesse la masse inépuisable des questions non résolues, stimule et entretient ce mouvement salutaire dans les sciences. Car, dans le sens restreint où je considère ici la philosophie, l'indéterminé seul lui appartient, le déterminé retombant nécessairement dans le domaine scientifique. Je n'admets donc pas la philosophie qui voudrait assigner des bornes à la science, pas plus que la science qui prétend supprimer les vérités philosophiques, qui sont actuellement hors de son propre domaine. La vraie science ne supprime rien, mais elle cherche toujours et regarde en face et sans se troubler les choses qu'elle ne comprend pas encore. Nier ces choses ne serait pas les supprimer; ce serait fermer les yeux et croire que la lumière n'éxiste pas. Ce serait l'illusion de l'autruche, qui croit supprimer le danger en se cachant la tête dans le sable. Selon moi, le véritable esprit philosophique est celui dont les aspirations élevées fécondent les sciences en les entraînant à la recherche de vérités qui sont actuellement en dehors d'elles, mais qui ne doivent pas être supprimées par cela qu'elles s'éloignent et s'élèvent de plus en plus à mesure qu'elles sont abordées par des esprits philosophiques plus puissants et plus délicats. Maintenant, cette aspiration de l'esprit humain aura-t-elle une fin, trouvera-t-elle une limite? Je ne saurais le comprendre; mais en attendant, ainsi que je l'ai dit plus haut, le savant n'a rien de mieux à faire que de marcher sans cesse, parce qu'il avance toujours[1] ».

Il ne faut pas toutefois que la grande autorité de Cl. Bernard et que sa pénétrante éloquence nous fassent illusion; nous devons nous souvenir que plus de dix ans avant lui M. Cournot avait exprimé les mêmes idées.

1. *Id.*, *ibid.*, p. 389.

Tout ce qui précède nous met en mesure d'apprécier la valeur d'un jugement qu'on a quelquefois porté sur M. Cournot et presque toujours d'une manière assez désobligeante. On a dit qu'il était un positiviste timide ou inconséquent. Sans doute, il existe entre Aug. Comte et M. Cournot des ressemblances frappantes; des goûts naturels, une éducation, des habitudes d'esprit beaucoup plus scientifiques que littéraires; une érudition extraordinaire, une force d'esprit capable d'embrasser à la fois tout l'ensemble des sciences positives; la conviction profonde que, détachée des sciences la philosophie est à la fois inutile et stérile. Mais ces ressemblances, si importantes qu'elles soient, ne doivent pas nous empêcher d'apercevoir des différences peut-être encore plus considérables.

Moins que personne M. Cournot est disposé à méconnaître la grandeur des changements que le développement extraordinaire des sciences positives a apportés dans le monde; mais il n'acepte pas la célèbre doctrine des trois états (théologique, métaphysique et scientifique ou positif) qui est comme le fondement de toute la philosophie positive. Sa classification des sciences, que nous voudrions pouvoir étudier en détail, ressemble par quelques traits généraux à celle de Comte, mais elle s'en distingue sur des points essentiels.

Au fond, ces différences tiennent à une même cause. Aug. Comte écarte d'une façon absolue et définitive toute question qui ne peut être résolue par l'expérience ou par le raisonnement scientifique C'est à quoi M. Cournot ne peut pas consentir. Il admet à la vérité que certaines questions, et ce sont précisément celles qui intéressent le plus l'humanité, ne tombent pas sous la prise des méthodes scientifiques et par suite ne comportent pas de solution positive; mais il soutient que ces questions appartiennent au domaine de la probabilité philosophique. Il importe que le mot *probabilité* ne fasse pas ici d'illusion. Aux yeux de M. Cournot la probabilité n'est pas nécessairement inférieure à la certitude au point de vue des garanties qu'elle apporte à la conscience. D'abord la probabilité dont il est ici question est une probabilité d'une espèce particulière, et c'est ce qu'indique le mot *philosophique;* et puis, quand cette probabilité atteint un certain degré, elle entraîne l'assentiment avec tout autant de force que la certitude elle-même. Après tout, notre vie morale toute entière repose sur certains buts et par exemple sur certains témoignages qui ne sont pas susceptibles de détermination scientifique et qui entraînent pourtant une adhésion pleine et entière de notre esprit. C'est ce que n'a jamais cessé de soutenir M. Cournot. Et certes nous voilà bien loin du positivisme.

Mais ce n'est pas tout. M. Cournot se fait des sciences positives

une idée toute différente de celle qu'a toujours exprimée Aug. Comte. Suivant Aug. Comte la science a pour unique objet d'observer les faits et de déterminer les rapports qui existent entre ces faits ; pour M. Cournot la science a pour objet d'observer les faits, puis de coordonner ces faits en systèmes, en suivant certains principes que l'observation et le raisonnement sont incapables de fournir. Si l'on voulait bien me permettre une métaphore, je dirais que pour Aug. Comte le savant est un ingénieur ; pour M. Cournot il est un architecte. Mais, si ces deux grands esprits diffèrent profondément dans l'idée qu'ils ont conçue de la nature, ils diffèrent bien plus encore dans l'idée qu'ils se sont faite de l'homme. Ceci nous conduit naturellement à examiner la dernière et peut-être la plus importante partie de l'œuvre de M. Cournot.

III

C'est d'ordinaire l'étude des lettres qui conduit à l'étude des sciences morales. Rien de plus naturel. Les lettres vivent pour ainsi dire de l'observation de la nature humaine, et l'observation de la nature humaine paraît être le point de départ nécessaire de toute science morale. Ce n'est guère que dans notre siècle que les savants ont revendiqué le droit de constituer les sciences morales en leur imposant une méthode en tout semblable à celle des sciences positives. Parmi les tentatives de ce genre, deux surtout ont fait fortune, celle d'Aug. Comte et celle de Stuart Mill.

Pour Aug. Comte, l'homme n'est rien de plus qu'un être vivant : les phénomènes de pensée, les phénomènes qu'on nomme psychologiques ne sont que des phénomènes physiologiques plus compliqués que les autres mais au fond de la même nature. La psychologie n'est donc autre chose qu'une partie de la physiologie, et la sociologie, qui n'est qu'une application de la psychologie n'est par conséquent qu'une application de la physiologie même. La physiologie est une science positive ; la psychologie et la sociologie sont donc des sciences positives qui ne peuvent avoir d'autre méthode que la méthode physiologique. Nous n'avons pas à discuter ici ce système. Si on le suivait à la rigueur, on reculerait à l'infini la constitution des sciences sociales. Personne ne peut prévoir le moment où une question d'histoire par exemple ou encore d'économie politique pourra être considérée comme un simple problème de physiologie.

C'est ce qu'a parfaitement aperçu Stuart Mill, et c'est là l'origine d'une divergence profonde entre Aug. Comte et lui. Pour lui, la

psychologie est une science positive à la condition qu'on la réduise à n'être qu'une science d'observation pure, dont l'objet unique est l'analyse et la description des phènomènes de conscience. La psychologie entendue de la sorte est le point de départ de toutes les science morales. Les sciences morales sont des applications ou si l'on veut des déductions de la psychologie.

M. Cournot n'accepte ni la doctrine d'Aug. Comte ni celle de Stuart Mill : contre Aug. Comte, il soutient que les sciences morales peuvent être constituées en elles-mêmes et sans devenir des dépendances de la physiologie; contre Stuart Mill il soutient que ces mêmes sciences morales sont tout autre chose que des applications de la psychologie. Il le soutient avec d'autant plus de force que, pour lui comme pour Aug. Comte, la psychologie n'est pas et ne peut pas être une science. Ce point mérite assurément d'être examiné avec attention. La conscience, dit M. Cournot, n'est pas un instrument d'observation scientifique, parce que ses observations ne peuvent pas être vérifiées. Vous prétendez observer en vous-même tel phénomène. Comment puis-je l'observer après vous? Devrai-je chercher à l'observer en moi? Mais le phénomène que j'observerai en moi ne sera pas celui que vous aurez observé en vous. Il est vrai que je n'ai pas besoin d'avoir vu telle expérience de Faraday pour l'accepter pleinement; je n'ai qu'à la répéter après lui. Pourquoi ne puis-je pas répéter une observation psychologique comme je répète une expérience de Faraday? C'est que, les conditions dans lesquelles Faraday s'est placé étant rigoureusement déterminées, je n'ai qu'à me placer exactement dans les mêmes conditions, pour être sûr que je répète l'expérience; mais comment déterminer rigoureusement les conditions d'une observation psychologique? On voit donc que la psychologie est nécessairement une science personnelle et subjective. Mais il y a plus. Supposons que la vie mentale d'un individu soit décrite avec une exactitude parfaite, cette description ne serait pas, ne pourrait pas être un objet de science, car la description d'une simple succession de phénomènes n'est pas un objet de science. Or chaque état de conscience est le résultat d'une multitude infinie d'influences, climat, hérédité, éducation, etc. Ces influences ou ces causes, comme on voudra les appeler, sont impossibles à analyser d'une façon précise. La psychologie peut donc être un objet de méditation, de réflexion; de curiosité, elle ne peut être une science. On pourrait, ce semble, arrêter ici M. Cournot. Les arguments que nous venons d'indiquer, bons ou mauvais, paraissent valoir non seulement contre la psychologie, mais contre toute science morale. Si M. Cournot les croit bons contre la psychologie, comment peut-il admettre

l'existence des sciences morales? Pour constituer ces sciences, M. Cournot fait usage d'une double méthode ; l'une dont il a trouvé l'origine dans le calcul des probabilités, l'autre dans la théorie des fonctions.

Supposons une urne qui renferme 10 boules, 5 boules blanches et 5 boules noires; tout le monde voit que la probabilité de tirer une boule blanche est égale à 5/10.

Supposons maintenant une autre urne qui renferme 10 boules dont la couleur est inconnue. Vous pouvez faire autant de tirages que vous voudrez; mais, après avoir constaté la couleur de chaque boule tirée, vous êtes obligé de remettre la boule dans l'urne. On demande dans quelle proportion se trouvent les boules de chaque couleur. Si dans 10000 ou dans 100000 épreuves vous n'avez tiré que des boules blanches ou des boules noires, vous vous tiendrez pour certain que les 10 boules de l'urne sont blanches ou noires. Si vous groupez vos tirages successifs par séries de 10 ou de 20 ou de 50 ou de 100 ou de 1000 et si vous constatez que, quelle que soit la méthode de groupement, chaque série renferme un nombre sensiblement égal de boules noires et de boules blanches, vous conclurez avec certitude ou du moins avec une certitude suffisante que l'urne renferme 5 boules blanches et 5 boules noires. Ce résultat est très remarquable. Le tirage de chaque boule est un fait déterminé par une combinaison de causes qui nous sont inconnues au moins pour la plupart. Nous savons que la combinaison des causes varie à chaque tirage, mais nous savons *à priori* que dans un grand nombre d'épreuves la proportion des résultats doit être la même que la proportion des boules contenues dans l'urne. Cette loi s'applique rigoureusement aux faits qui ont pour cause ou pour une de leurs causes la libre volonté de l'homme. Nous serions tout à fait incapables d'indiquer toutes les causes d'un mariage, d'un suicide ou d'un assassinat; mais nous savons que, dans une région déterminée, le nombre des mariages, des suicides ou des assassinats ne varie pas sensiblement d'une année à l'autre. Bien plus, s'il arrivait que dans une année les nombres en question devinssent notablement différents de ce qu'ils sont d'ordinaire, nous serions assurés de l'existence d'un fait nouveau ou d'une circonstance nouvelle capable d'expliquer la différence signalée.

Tout le monde connaît les applications infiniment variées que l'on fait de ces principes dans l'institution des assurances. M. Cournot y insiste avec raison. Mais il y a d'autres applications non moins remarquables qu'il importe de signaler. Supposons que l'examen d'une table de mortalité démontre qu'actuellement en France le nombre

des hommes de vingt-un à quarante-trois ans dépasse le nombre des hommes au-dessus de quarante-trois ans ; nous en conclurons que, sous le régime du suffrage universel, l'influence politique, toutes choses égales d'alleurs, appartient aux jeunes gens. Supposons qu'un pays soit divisé en cinq cents circonscriptions électorales et que dans chaque circonscription la moitié plus un des électeurs appartienne au parti bleu, le reste appartenant au parti jaune, il arrivera que tous les représentants du pays appartiendront au parti bleu, quoique le nombre des bleus ne soit que de 500 supérieur au nombre des jaunes. « Il est manifeste, dit M. Cournot, que les conditions de majorité de pluralité, imposées aux décisions d'un corps judiciaire ou d'une assemblée délibérante, doivent avoir des relations avec la théorie mathématique des chances. Un accusé qui ne connaît pas ses juges, qui ignore leurs dispositions favorables ou défavorables, qui n'est instruit ni du système de procédure suivie dans l'instruction ou dans les débats, ni de la manière dont les juges communiquent entre eux et recueillent leurs votes, ne regardera pas comme indifférent d'être jugé par un tribunal de trois juges qui condamne à la pluralité de deux voix, ou par un tribunal de six juges qui ne peut condamner qu'à la pluralité de quatre voix. Il y a a donc, dans le seul énoncé du nombre des votants et du chiffre de pluralité, des conditions arithmétiques, indépendantes des qualités et des dispositions personnelles des juges, conditions qui, par l'influence constante qu'elles exercent sur une série nombreuse de décisions, doivent prévaloir à la longue sur les circonstances variables de la composition du tribunal dans chaque affaire particulière. Il y a par conséquent une question purement arithmétique au fond de toute loi régulatrice des votes d'un tribunal : cette question est essentiellement du ressort de la théorie des chances; mais aussi le calcul doit nécessairement emprunter certaines données à l'observation, c'est-à-dire à la statistique judiciaire, qui résume et coordonne des faits assez nombreux pour que les anomalies du hasard soient sans influence sensible sur les résultats moyens [1]. » Ces exemples et ces indications suffisent pour faire connaître la première des méthodes que M. Cournot applique à l'étude des sciences sociales. Cette méthode sans doute est insuffisante, puisque seule elle ne peut déterminer les causes des phénomènes; mais elle atteint un certain ordre de causes et dans tous les cas elle permet d'obtenir des résultats pratiques d'une incontestable utilité. Au reste, nous

1. *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, p. 351.

avons annoncé que M. Cournot emploie souvent une autre méthode, peut-être encore plus originale et plus féconde.

Cette méthode a été parfaitement décrite dès 1838 dans la préface d'un petit ouvrage intitulé *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*. Ce livre, qui du reste n'a eu aucun succès, est une des œuvres les plus intéressantes de l'auteur. M. Cournot dit :

« Le titre de cet ouvrage n'annonce pas seulement des recherches théoriques, il indique aussi que j'ai l'intention d'y appliquer les formes et les symboles de l'analyse mathématique : or c'est là, je le confesse, un plan qui doit m'attirer tout d'abord la réprobation des théoriciens accrédités..... Les auteurs spéciaux dans ces matières semblent s'être fait une idée fausse de la nature des applications de l'analyse mathématique à la théorie des richesses. On s'est figuré que l'emploi des signes et des formules ne pouvait avoir d'autre but que celui de conduire à des calculs numériques; et, comme on sentait bien que le sujet répugne à cette détermination numérique des valeurs d'après la seule théorie, on en a conclu que l'appareil des formules était, sinon susceptible d'induire en erreur, au moins oiseux et pédantesque. Il y a des auteurs, tels que Smith et Say, qui ont écrit sur l'économie politique en conservant à leur style tous les agréments de la forme purement littéraire; mais il y en a d'autres, comme Ricardo, qui, abordant des questions plus abstraites ou recherchant une plus grande précision, n'ont pu éviter l'algèbre, et n'ont fait que la déguiser sous des calculs arithmétiques d'une prolixité fatigante. Quiconque connaît la notation algébrique lit d'un clin d'œil dans une équation le résultat auquel on parvient péniblement par des règles de fausse position dans l'arithmétique de banque.

« Je me propose d'établir dans cet essai que la solution des questions générales auxquelles donne lieu la théorie des richesses dépend essentiellement non pas de l'algèbre élémentaire, mais de cette branche de l'analyse qui a pour objet des fonctions arbitraires, assujetties seulement à satisfaire à certaines conditions. »

Nous avons dit ce qu'entend M. Cournot par une loi de la nature : Une loi n'est pas autre chose qu'un rapport mathématique constant entre les valeurs correspondantes de grandeurs variables. On voit qu'ici une loi économique est tout à fait analogue à une loi physique. Elle doit être recherchée par les mêmes procédés analytiques et exprimées par les mêmes symboles mathématiques. M. Cournot a fait application de sa méthode dans deux ouvrages spéciaux [1]. Il a mani-

1. Le premier est intitulé *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses;* le second, *Principes de la théorie des richesses.*

festement poursuivi un double but : d'abord il a cherché à donner plus de précision à certaines théories connues, par exemple à celle du change, à celle des effets de la concurrence; ensuite il s'est efforcé de détruire certaines erreurs qui se sont glissées, suivant lui, dans les ouvrages d'auteurs d'ailleurs extrêmement considérables. Il est assez naturel que nous soyons tentés de suivre ici M. Cournot. Ses vues en économie politique nous semblent souvent très personnelles et en même temps très sensées. Nous ne saurions le faire toutefois sans exposer des discussions et par conséquent sans prendre part à des controverses qui nous entraîneraient bien loin. La vérité est qu'il y a là matière à un travail particulier, qui aurait tout ensemble son unité et son intérêt. Les explications que nous avons données suffisent d'ailleurs pour faire connaître la méthode de l'auteur.

Nous avons essayé d'indiquer les points principaux de la philosophie de M. Cournot et les traits essentiels de sa méthode. Nous nous ferions une bien singulière et bien impardonnable illusion si nous pensions que les quelques pages qui précèdent renferment le contenu de quinze volumes et de quinze volumes écrits par un auteur qui n'a jamais pris la plume que pour exprimer ses propres pensées. Si M. Cournot vaut beaucoup par les idées générales qu'il a eues sur la nature et sur l'homme, sur la philosophie en un mot, il vaut peut-être plus encore par la multitude d'aperçus ingénieux et féconds qui remplissent ses ouvrages. C'est un écrivain qu'il faut lire la plume à la main. On est payé de sa peine. Il faut convenir qu'il n'a jamais beaucoup sacrifié à la forme. Il n'écrit pas pour plaire, mais pour instruire et pour être compris. Le public l'en a puni cruellement. Le public est comme tous les puissants : il peut estimer ceux qui ne le flattent point, il n'aime que ceux qui le flattent. M. Cournot a été fort goûté, mais peu lu. Il le savait, et il en prenait son parti avec une bonne humeur un peu fière et même un peu méprisante. Il avait le sentiment de sa valeur et n'aurait certes pas changé son obscurité relative pour la renommée bruyante de tel d'entre ces écrivains qui écrivent un livre de philosophie comme d'autres écrivent une comédie, uniquement pour le succès : il écrivait, lui, pour la vérité. Nous espérons que la postérité sera plus juste que n'ont été ses contemporains, et nous serions heureux si nous pouvions contribuer à faire rendre justice à l'un des vaillants et des puissants esprits de notre temps.

T.-V. Charpentier.

PROBLÈMES ANTHROPOLOGIQUES

LA QUESTION DES CRIMINELS

Sous le titre qui précède, nous nous proposons de traiter ici avec les ressources des méthodes scientifiques actuelles diverses questions anthropologiques et sociales dont la plupart ne sont guère étudiées maintenant que par les philosophes, les juristes et les historiens.

La première préoccupation d'une science est toujours de définir son objet. Les définitions tirées de l'étymologie sont faciles, mais généralement insuffisantes, car l'objet de chaque science, en y comprenant celles qui semblaient les mieux constituées, telles que la physique par exemple, varie à chaque époque suivant les tendances du moment.

L'anthropologie est, comme son nom l'indique, l'étude de l'homme. La science sociale, ou, si l'on préfère un autre mot, la sociologie est l'étude des sociétés. Mais ces définitions concises n'ont qu'une clarté trompeuse. Où commence et où finit la science de l'homme? La physiologie, l'anatomie, l'histologie, la pathologie, l'archéologie, l'histoire, etc., en font partie, et il serait vraiment difficile de citer beaucoup de sciences qui ne s'y rattachent par un lien quelconque. Un anthropologiste de profession soutenait récemment que la musique et la sculpture faisaient partie des sciences anthropologiques. Elles s'y rattachent assurément au même titre que la linguistique et la démographie, qu'on y a réunies également. Mais la chimie, qui nous révèle la composition de nos tissus, l'art culinaire, qui nous fournit les moyens de réparer leurs pertes, pourraient s'y rattacher aussi. Engagée dans cette voie, l'anthropologie ne deviendrait bientôt qu'un agrégat de sciences disparates et finirait par s'évanouir faute d'objet.

En fait, il ne faut chercher dans une science que les choses dont s'occupent réellement ceux qui la cultivent et non celles qu'ils tentent d'y faire rentrer. L'ancienne anthropologie, car cette science ne

date pas d'hier, ne s'occupait que de l'homme moral. L'anthropologie nouvelle ne s'occupe que de l'homme anatomique. Elle a entièrement délaissé l'étude des fonctions intellectuelles et délaissé à ce point que l'anthropologiste cité plus haut ne mentionne même pas la psychologie dans la liste pourtant variée, puisqu'elle comprend la musique et la sculpture, des sciences anthropologiques.

Pour juger des tendances de l'anthropologie actuelle, il faut donc étudier les travaux des anthropologistes ; or il suffit d'un coup d'œil rapide pour reconnaître que l'objet principal de leurs recherches est l'étude des races humaines. Ce qu'ils étudient le plus dans les races humaines, ce sont les variations de formes du squelette en général, mais principalement du crâne. C'est là une tâche utile assurément, car mieux valent des notions précises sur un petit coin de la science si restreint que ce coin puisse être, que des généralités vagues, sans bases précises; mais c'est une tâche dans laquelle, sous peine de ne plus être bientôt considérée que comme une branche de l'ostéologie et perdre tout crédit, l'anthropologie ne saurait rester confinée plus longtemps. Prétendre connaître l'homme quand on n'a étudié que ses ossements ou la coloration de sa peau, ce serait vouloir juger un tableau par l'analyse chimique des couleurs qui ont servi à le créer. La connaissance de la psychologie d'un individu sera toujours plus importante que celle de son squelette. Nos classifications actuelles des races humaines sont évidemment tout à fait provisoires et ne sauraient résister au plus superficiel examen; mais, puisque nous devons nous contenter de ces classifications provisoires, mieux vaudraient encore des divisions fondées sur les aptitudes morales et intellectuelles des divers groupes humains que ces classifications vraiment puériles qui prennent pour bases fondamentales des caractères aussi secondaires que la forme des cheveux.

Quant à la sociologie, elle est loin assurément encore de pouvoir prétendre au titre de science, car elle n'a guère tenté jusqu'ici que de bien insuffisantes ébauches. C'est une science qui ne sera pas née et que nous voyons poindre à peine à l'horizon. Elle n'est susceptible de développement que lorsque l'anthropologie, et j'entends surtout ici par anthropologie l'étude la psychologie comparée des races, sera sortie de la période d'enfance où elle se trouve encore.

Dans ces sciences nouvelles en voie de formation, chacun peut apporter ses idées, mais surtout les faits et les méthodes qu'il possède. L'avenir séparera facilement ce qui est utile de ce qui ne mérite que l'oubli.

En traitant dans cette *Revue* des questions qui nous semblent

faire partie des deux sciences que nous venons d'énumérer et auxquelles nous avons consacré nos derniers travaux, nous n'apporterons aucune idée préconçue, aucun lien d'école. Nous tâcherons de nous rappeler que, s'il est toujours indispensable d'avoir une méthode, il est souvent funeste de posséder une doctrine. Tout en étudiant l'homme physique, nous étudierons aussi l'homme moral, si dédaigné des anthropologistes aujourd'hui. Si nous n'avions en main que les méthodes surannées de la vieille psychologie, c'est avec raison que cette étude pourrait être considérée comme indigne de notre attention. Les méthodes dues aux travaux des physiologistes et que l'enseignement classique persiste seul à ignorer permettent d'aborder l'étude de l'homme avec la précision que les savants modernes apportent dans l'étude d'un phénomène physique quelconque.

Nous n'aborderons aujourd'hui qu'une seule question : celle des criminels.

I

Les dernières exécutions capitales et le retentissant procès de Bordeaux ont appelé de nouveau l'attention sur une question fort grave par les conséquences sociales qu'elle entraîne : l'état mental des criminels.

Deux opinions entièrement contradictoires règnent aujourd'hui à cet égard. Pour la plupart des médecins, les criminels ne seraient que des aliénés irresponsables qu'il faut se borner à enfermer et à tâcher d'amender; pour la totalité des magistrats, ce sont des êtres pervers que leur volonté seule a engagés dans la voie du crime et qu'il faut punir. Ballottés entre ces opinions contraires, les jurys acquittent ou condamnent suivant l'impression qu'a réussi à produire sur eux l'habileté oratoire de l'accusation ou de la défense. Dans ce grave problème, la psychologie est restée à peu près neutre ou s'est bornée à des considérations générales sur le déterminisme des actions. Rarement doublé d'un médecin, le psychologiste n'aime pas trop à s'aventurer sur ce terrain spécial et n'y voit guère que des questions techniques à débattre entre le ministère public et les experts.

En fait, cette question comporte tant d'aspects divers qu'il est impossible de la traiter avec les lumières d'une seule science. Pour la comprendre nettement, il faut l'examiner successivement au point de vue médical, au point de vue psychologique, au point de vue

juridique et au point de vue social. C'est en l'abordant sous ces différents aspects que nous allons l'étudier maintenant.

Au point de vue médical, le problème principal à résoudre est celui-ci : Les cerveaux des criminels présentent-ils des altérations spéciales que l'observation démontre être incompatibles avec l'exercice régulier des facultés ? Les criminels doivent-ils par conséquent être considérés comme des aliénés et traités comme tels ?

Lorsque l'on examine les procès-verbaux d'autopsie des suppliciés, les seuls condamnés dont les corps soient généralement examinés par des médecins, il est fort rare de ne pas y rencontrer la constatation de lésions cérébrales plus ou moins profondes. Les relations des divers cas connus ne pouvant être énumérées ici, je me bornerai à indiquer brièvement les résultats de l'autopsie des deux derniers sujets exécutés à Paris, Prévost et Menesclou, et de l'examen des trente-cinq guillotinés du Muséum de Caen étudiés par le docteur Bordier et que j'ai eu également occasion d'examiner et de dessiner pour ma collection.

Le cerveau de Prévost a été étudié par Broca. Bien que ne présentant pas des altérations pathologiques proprement dites, il offrait certaines particularités qui l'ont fait déclarer, par l'illustre anatomiste, très anormal.

Quant au cerveau de Menesclou [1], il présentait des altérations

1. La tête de Ménesclou a été, de la part du professeur Sappey, l'objet d'une expérience non encore entreprise sur l'homme et consistant à rendre la vie et la pensée à une tête coupée, par injection de sang. Elle n'a pas réussi sur Ménesclou, parce que par suite des formalités administratives, cinq heures s'étant écoulées entre l'exécution et la remise du sujet au laboratoire, les tissus avaient déjà perdu une partie de leurs propriétés. Cette intéressante expérience fut faite pour la première fois sur un chien par Brown Séquard. Voici comment elle est rapportée par lui : « Je décapitai un chien en ayant soin de faire la section au-dessous de l'endroit où les artères vertébrales pénètrent dans leur canal osseux. Dix minutes après la cessation des mouvements respiratoires des narines, des lèvres et de la mâchoire inférieure, j'adaptai aux quatre trous artériels de la tête des canules qui étaient en rapport par des tubes en caoutchouc avec un cylindre en cuivre par lequel j'injectai du sang chargé d'oxygène à l'aide d'une seringue. En deux ou trois minutes, après quelques légers mouvements désordonnés, je vis apparaître des mouvements des yeux et des muscles de la face *qui semblaient être dirigés par la volonté*. Je prolongeai l'expérience un quart d'heure, et, durant toute cette période, ces mouvements, en apparence volontaires, continuèrent d'avoir lieu. Après avoir cessé l'injection, ces mouvements cessèrent et furent bientôt remplacés par des convulsions des yeux et de la face, par les mouvements respiratoires des narines, des lèvres et des mâchoires, et ensuite par les tremblements de l'agonie. La pupille se dilata et se resserra ensuite comme dans la mort ordinaire. »

Rapportant cette curieuse expérience, M. le professeur Vulpian s'exprime ainsi : « Si un physiologiste tentait cette expérience sur une tête de supplicié,

pathologiques considérables, permettant de considérer son possesseur comme un aliéné arrivé déjà à une période de maladie fort avancée. Voici du reste comment sont décrites ces lésions par le savant préparateur du laboratoire d'anthropologie, M. Chudzinski; « Le lobe frontal, des deux côtés symétriquement, est atteint d'un « ramollissement cérébral des plus prononcés, ainsi que la première « et la deuxième circonvolution pariétale. La première et la deuxième « circonvolution temporale sont également ramollies, mais à un « moindre degré. Le lobe occipital des deux côtés offre des traces de « ramollissement. Le cerveau est, en somme, tellement ramolli qu'on « aura de la difficulté pour le mouler. L'arachnoïde et la pie-mère « sont très résistantes et très épaissies, *comme chez les quadrupèdes.* « Le premier pli de passage occipito-pariétal est profond et a ten- « dance à la calotte à droite; il est normal à gauche. »

Quant aux crânes de trente-cinq guillotinés du muséum de Caen, ils ont fourni au docteur Bordier des résultats analogues. La presque totalité (92 0/0) étaient anormaux ou pathologiques, 21 0/0 présentaient des lésions osseuses consécutives à des lésions des enveloppes cérébrales impliquant elles-mêmes de graves altérations du cerveau. Parmi les anomalies ou altérations notées par lui se trouvent surtout les suivantes : développement considérable des arcades sourcilières; faible développement de la région frontale, mais développement considérable des régions pariétales et occipitales et par conséquent de la capacité cranienne elle-même, lésions fréquentes des sutures. Je compléterai un jour ces indications au point de vue des modifications de forme, lorsque j'aurai eu le temps d'étudier les dessins géométriques que j'ai pris de cette série, et qui figurent dans ma collection déjà nombreuse de dessins craniologiques.

Ces recherches récentes ne font que confirmer, je le répète, ce

il assisterait à un grand et terrible spectacle; il pourrait rendre à cette tête ses fonctions cérébrales; il pourrait réveiller dans les yeux et les muscles faciaux les mouvements qui chez l'homme sont provoqués par les passions et les pensées dont le cerveau est le foyer. »

Cette expérience, qui permet de rendre à volonté à un cadavre — simplement en manœuvrant un robinet — cette chose si immatérielle en apparence, nommée l'âme par les spiritualistes, sera assurément fort curieuse. Rien ne serait plus facile que d'établir par des signes conventionnels une conversation suivie avec cette tête coupée. L'expérience pourra évidemment se prolonger des jours et des mois, puisqu'il suffirait d'entretenir une circulation régulière de sang dans les vaisseaux du cerveau en les mettant en communication continue avec ceux d'un animal, sur le corps duquel on pourrait peut-être même arriver à greffer la tête. On varierait d'une façon intéressante l'expérience en ralentissant ou accélérant la circulation, en ajoutant au sang diverses substances excitantes, comme le thé, l'alcool, etc., qui pourraient modifier comme chez le vivant le mode de fonctionnement des cellules cérébrales, etc.

que les examens antérieurs des cerveaux de suppliciés avaient montré : fréquence très grande de caractères anormaux ou pathologiques. Or le cerveau ne pouvant présenter, au point de vue anatomique, des caractères anormaux ou pathologiques sans que les fonctions subissent des troubles correspondants, nous pouvons conclure déjà que l'anatomie pathologique justifie nettement, au moins pour tous les cas où de telles lésions sont observées, ce que tant de médecins soutiennent depuis longtemps : que les criminels sont plus ou moins anormaux ou pathologiques, c'est-à-dire plus ou moins aliénés.

Irréprochable au point de vue physiologique, cette conclusion pourrait être contestée par les personnes qui ignorent que les lésions du cerveau s'accompagnent toujours de troubles dans ses fonctions. Laissons donc de côté les lésions anatomiques, et voyons maintenant ce que l'observation psychologique révèle de la constitution mentale des criminels.

II

Pour bien connaître l'état mental des criminels, nous nous adresserons aux personnes habituées à les voir fréquemment et possédant une dose suffisante d'esprit d'observation. Les médecins légistes étant seuls dans ce cas, c'est à eux que nous demanderons des renseignements. L'opinion qu'ils professent varie du reste assez peu. Elle est assez bien résumée par le passage suivant, que j'emprunte à un des plus autorisés d'entre eux, le docteur Maudsley, professeur de médecine légale en Angleterre :

« Le scélérat, dit-il, n'est pas scélérat par un choix délibéré des avantages de la scélératesse qui ne sont que duperie ou pour les jouissances de la scélératesse qui ne sont qu'embûches, mais par une inclination de sa nature faisant que le mal lui est un bien et le bien un mal. Le fait qu'il cède à l'attrait du plaisir actuel en dépit des chances ou de la certitude d'un châtiment ou d'une souffrance future est souvent la preuve non seulement d'une affinité naturelle pour le mal, mais d'un défaut d'intelligence et d'une faiblesse de la volonté. Les directeurs de prisons les plus réservés et les plus expérimentés sont amenés tôt ou tard à se convaincre qu'il n'y a aucun espoir de réformer les criminels d'habitude. Les tristes réalités que j'ai observées, dit M. Chesterton, me contraignent à dire que les neuf dixièmes au moins des malfaiteurs d'habitude n'ont ni le désir ni l'intention de renoncer à leur genre de vie; ils aiment les vices auxquels ils se sont adonnés.. . « O

Dieu! que c'est donc bon de voler! Quand même j'aurais des millions, je voudrais encore être voleur, » ai-je entendu dire à un jeune coquin.

« Tous ceux qui ont étudié les criminels savent qu'il existe une classe distincte d'êtres voués au mal dont la horde se rassemble dans nos grandes villes au quartier des voleurs, se livrant à l'intempérance, au vice, à la débauche, sans souci des liens du mariage ou des empêchements de la consanguinité et propageant toute une population criminelle d'êtres dégénérés. Car c'est encore un autre fait d'observation que la classe criminelle constitue une variété dégénérée ou morbide de l'espèce humaine marquée par des caractères particuliers d'infériorité physique ou mentale. Cette sorte d'individus, a-t-on justement dit, est aussi distinctement reconnaissable de la classe des ouvriers honnêtes et bien nés qu'un mouton à tête noire l'est de toutes les autres races de mouton. »

L'auteur conclut, ainsi, du reste, que ceux qui ont étudié sérieusement la question, que l'amélioration des criminels est la plus irréalisable des chimères : « Une véritable réforme impliquerait la réformation du naturel de l'individu. Mais comment ce qui s'est formé par la succession des générations pourrait-il se réformer dans le cours d'une seule vie? Un More pourrait-il changer sa peau et un léopard ses taches? »

Tout en partageant d'une façon générale l'opinion très juste qui précède, je crois que l'auteur, de même du reste que les autres médecins légistes, la plupart fort peu psychologistes, n'a pas su établir entre les criminels certaines distinctions fort importantes. L'hérédité est assurément un des principaux facteurs de la criminalité; mais, si l'on naît souvent criminel, on le devient aussi quelquefois. Comment le devient-on? C'est là ce que nous allons essayer de montrer.

Au point de vue psychologique, j'établirai d'abord deux grandes classifications, tout à fait tranchées, entre les criminels : 1° les *criminels par suite de dispositions héréditaires*; 2° les *criminels par suite de lésions acquises*. Ces deux grandes classes fondamentales comportent elles mêmes comme nous allons le prouver maintenant, des subdivisions tout à fait tranchées.

En tête de la catégorie des criminels par dispositions héréditaires se placent naturellement les individus dont les dispositions vicieuses qui se transmettent régulièrement de père en fils et qui finissent généralement en prison, au bagne ou sur l'échafaud. C'est parmi eux que se recrutent une grande partie des criminels. Les moyens répressifs n'ont absolument aucune action préventive sur eux; la crainte de la peine de mort seule les empêche quelquefois d'aller

jusqu'à l'assassinat. Comme type de cette catégorie de criminels, je citerai celui d'une famille J. Chrétien dont parle le docteur Despine :

« Jean Chrétien, souche commune, a trois enfants : Pierre, Thomas et Jean-Baptiste. — I. Pierre a pour fils Jean-François, condamné aux travaux forcés à perpétuité pour vol et assassinat. — II. Thomas a eu : 1° François, condamné aux travaux forcés pour assassinat; 2e Martin, condamné à mort pour assassinat. Le fils de Martin est mort à Cayenne pour vol. — III. Jean-Baptiste a eu pour fils Jean-François, époux de Marie Tanré (d'une famille d'incendiaires). Ce Jean-François a eu sept enfants : 1° Jean-François, condamné pour plusieurs vols, mort en prison; 2° Benoît tombe du haut d'un toit qu'il escaladait et meurt; 3° X., dit Clam, condamné pour divers vols, mort à vingt-cinq ans; 4° Marie-Reine, morte en prison, condamnée pour vol; 5° Marie-Rose, même sort, mêmes actes; 6° Victor, actuellement détenu pour vol; 7° Victorine, femme Lemaire, dont le fils est condamné à mort pour assassinat et vol. »

Galton cite le cas d'une famille Jecker, en Amérique, dont la généalogie a été dressée jusqu'à sept générations, comprenant 540 membres, dont un nombre considérable ont fini en prison, au bagne ou sur l'échafaud.

En dehors de ces sujets nés criminels, comme on naît bossu, cancéreux ou phthisique, et que rien ne peut empêcher de devenir criminels, nous trouvons plusieurs catégories d'individus qui doivent sans doute à l'hérédité les dispositions qui les ont conduits au crime, mais qui, avec les mêmes dispositions, auraient pu être conduits à des actes fort différents. Tels sont d'abord les sujets que j'appellerai impulsifs, c'est-à-dire ces natures chez lesquelles, de même que chez les sauvages, les femmes et les enfants, la conduite n'a guère pour mobile que l'impulsion du moment. Les barrières qu'interpose la raison entre l'idée et l'action chez les individus arrivés à une forme d'évolution supérieure n'existent pas chez eux. Suivant les motifs qui les auront excités, le crime et la vertu leur seront également faciles. Commettant avec la même aisance les actes les plus héroïques ou les crimes les plus noirs, ils se jetteront dans les flammes au péril de leurs jours, pour sauver un inconnu, ou tueront sans hésiter l'individu qui sera l'objet de leur haîne. Des peuples entiers ont possédé de tels caractères. Les Italiens du moyen âge et du commencement de la Renaissance nous en fournissent le type parfait [1]. Dans des civili-

1. Il suffit, à défaut des histoires et chroniques du temps, celles relatives à Florence par exemple, de lire les *Mémoires* de Benvenuto Cellini pour avoir une idée exacte de ce qu'étaient alors la plupart des caractères. Le frère de

sations compliquées et méthodiques comme les nôtres, de tels caractères reparaissent souvent par atavisme, mais ils sont trop mal adaptés aux milieux actuels pour ne pas être fatalement condamnés à disparaître.

A une autre catégorie d'héréditaires appartient la classe fort nombreuse; — elle constitue la foule — d'individus n'ayant en réalité aucunes dispositions criminelles spéciales, mais dont le caractère et la moralité sont si faibles qu'il dépendent absolument des circonstances. Que les exemples soient bons ou mauvais, ils suivront ces exemples; honnêtes dans un milieu honnête, ils deviendront vicieux

Cellini, ayant appris qu'un de ses amis avait été tué par les soldats du guet, « poussa des cris de rage si forts qu'on les aurait entendus à dix milles. » S'étant fait indiquer l'auteur du meurtre, il se précipite immédiatement sur lui et lui enfonce son épée dans le ventre. Les camarades du défunt fondent à leur tour sur l'agresseur et le blessent mortellement. Cellini veut venger immédiatement son frère, mais, en ayant été empêché, il quitte son ennemi, finit par le surprendre et essaye de lui abattre la tête d'un coup de couteau. La victime, dangereusement blessée, s'échappe; mais Cellini la rejoint et lui enfonce avec tant de force son poignard dans le dos qu'il ne peut le retirer. Le pape apprend l'affaire; mais, comme il est de bonne humeur ce jour-là, il n'y attache aucune importance.

Ce pape possédait du reste le caractère impulsif propre à tous ses contemporains. Benvenuto Cellini ayant un jour rencontré dans la rue un de ses amis, Benedetto, qui lui cherchait dispute, il lui lance aussitôt à la figure les pierres qui lui tombent sous la main. L'adversaire est blessé, mais assez peu grièvement, puisqu'il reprend ses occupations le même jour. L'affaire est racontée au pape. Le pontife, qui est sans doute de mauvaise humeur à ce moment, donne immédiatement l'ordre au gouverneur d'arrêter et de faire pendre sur-le-champ Cellini et de ne pas se présenter devant lui avant que l'exécution ait eu lieu. Cellini ayant réussi à s'échapper, le même pape qui le matin voulait faire pendre sans jugement le grand artiste, qui lui était fort précieux, déclara le soir que « pour tout au monde il ne voudrait pas le perdre ». Tous ces gens-là obéissent à leurs impulsions instinctives avec aussi peu d'hésitation que le chat n'en met à se précipiter sur la souris qui passe à sa portée.

Toutes les aventures que raconte Benvenuto, et qui sont analogues du reste à celles qui fourmillent dans les ouvrages de l'époque, nous permettent de nous faire une idée bien nette de ce qu'étaient les caractères impulsifs dont je parle. Le sentiment instinctif et l'acte n'étaient jamais séparés par la réflexion. Quand on rencontrait un ennemi, on se précipitait sur lui pour le tuer, absolument comme deux chiens ennemis qui se rencontrent au coin d'une borne sautent l'un sur l'autre. Benvenuto rencontre son rival l'orfèvre Pompeio chez un apothicaire; sans dire un seul mot il lui enfonce deux fois son poignard dans la gorge. Il assure du reste que son intention n'était pas de le tuer; mais, ajoute-t-il philosophiquement, « l'on n'est jamais sûr de ses coups. »

La petite aventure suivante, que je trouve dans les *Mémoires* du grand artiste et où il raconte comme chose toute simple un acte qui enverrait aujourd'hui son auteur en cour d'assises, est fort instructive. En se rendant à Florence, Benvenuto Cellini arrive dans une auberge dont le propriétaire exige, suivant l'habitude de sa maison, d'être payé d'avance. Cellini reçoit un lit qu'il reconnaît lui-même être propre et excellent, mais il est tellement blessé d'avoir payé d'avance qu'il songe simplement à mettre le feu à la maison pour se venger. Là où l'homme moderne habitué à réfléchir avant d'agir se bornerait

dans un milieu pervers. Ce n'est que sur cette catégorie de criminels possibles que l'éducation peut avoir quelque prise. S'il fallait leur donner un nom, je les appellerais les *neutres*.

C'est encore dans une autre catégorie d'héréditaires qu'il faut ranger les individus intelligents et énergiques, parfaitement maîtres d'eux-mêmes, mais à moralité nulle ou à instincts pervers. La plupart n'iront pas jusqu'au crime, ou au moins jusqu'au crime sévèrement puni; mais, uniquement par crainte de la répression. Leur morale aura juste pour limites les prescriptions du Code pénal. Nombreuse est cette catégorie, depuis le commerçant qui altère la santé publique en falsifiant sa marchandise jusqu'à l'entrepreneur d'entreprises financières véreuses qui ruine les familles. De toutes les catégories de criminels que j'ai énumérées, celle-ci est la moins atteinte par les lois; elle est cependant la plus dangereuse et la moins digne d'égards. L'éducation n'a aucune prise sur elle. Seule la répression légale en posséderait, si elle était très dure. Quand cette répression est douce, les individus dont je parle tentent volontiers de passer à travers les mailles du Code et y réussissent la plupart du temps.

La seconde grande classe que nous avons établie parmi les criminels, celle des individus sans aptitudes héréditaires, mais à lésions acquises, diffère absolument de toutes les précédentes. L'individu doué des dispositions héréditaires les plus honnêtes est aussi exposé à devenir un criminel de cette classe qu'à être victime d'un accident de chemin de fer, du choléra ou de la variole. Un misérable parasite égaré dans les profondeurs du système nerveux peut créer des lésions qui transforment l'homme le plus vertueux en un scélérat capable de commettre tous les crimes. La paralysie générale au début, alors que la raison paraît encore intacte; l'épilepsie notamment, sous

à quelques mots de mécontentement, l'homme impulsif des vieux âges se porte immédiatement aux dernières extrémités. « Je ne dormis pas toute la nuit, dit-il, réfléchissant à ce que je pouvais faire pour me venger. Tantôt il me prenait fantaisie de mettre le feu à la maison, tantôt de lui égorger quatre bons chevaux qu'il avait dans son écurie. Je voyais que tout cela était facile, mais je ne voyais pas qu'il le fût autant de me sauver moi et mon camarade. » Arrêté dans ses projets de meurtre et d'incendie, uniquement par la difficulté de s'échapper ensuite, Benvenuto se borne à faire avec un couteau des entailles dans quatre lits neufs, jusqu'à ce que j'eusse vu dit-il, qu'il y avait bien pour plus de 50 écus de dégâts. Impulsions violentes, raison faible, moralité nulle, tels sont ces caractères que nous pouvons encore étudier aujourd'hui chez les enfants, les sauvages, la plupart des femmes, et toute une catégorie de criminels. Ils obéissent aussi fatalement à l'impulsion du moment que la girouette obéit à l'action du vent.

cette forme particulière, insignifiante en apparence, très redoutable au point de vue des altérations intellectuelles, dans laquelle le malade, sans éprouver de troubles extérieurs apparents, perd conscience du monde entier pendant quelques instants, et bien d'autres lésions du système nerveux qu'il serait inutile d'énumérer ici [1], ont souvent pour conséquences des dérangements intellectuels qui conduisent à toutes les variétés possibles de crimes. Le nombre de paralytiques généraux condamnés pour attentats à la pudeur, d'épileptiques guillotinés pour assassinats, est véritablement immense.

Loin de diminuer avec les progrès de la civilisation, cette classe de criminels tend chaque jour à devenir plus nombreuse. A aucune époque peut-être de l'histoire, les lésions acquises du système nerveux, lésions qui peuvent ensuite se transmettre par hérédité, n'ont été aussi fréquentes qu'aujourd'hui. Les excitants physiques et moraux de toutes sortes, le tabac, l'alcool, le travail excessif, l'ambition de parvenir, les excès, etc., ont augmenté d'une façon inquiétante le nombre des individus atteints d'affections du système nerveux. On caractériserait facilement notre époque en l'appelant l'*âge des excités*. Au temps des croisades et pendant tout le moyen âge, il y eut également surexcitation du système nerveux; mais la surexcitation, au lieu de porter sur des fonctions très diverses, ne portait guère que sur une catégorie très limitée d'idées, les idées religieuses : ce fut l'*âge des hallucinés*.

Pour en revenir aux criminels par lésions acquises du système nerveux, il est fort important de faire remarquer que ce ne sont pas seulement les lésions du cerveau ou de la moelle épinière qui peuvent avoir pour conséquence des troubles intellectuels profonds et des actes criminels; celles qui atteignent les organes des sens peuvent avoir des résultats identiques.

Aussi, bien que l'aliénation ait le plus souvent pour cause l'altération des centres nerveux chargés de la conservation ou de l'élaboration des impressions sensorielles, elle a fréquemment aussi pour origine l'altération des appareils des sens qui reçoivent ces impressions. On a vu des individus, devenus aliénés après avoir perdu la vue, recouvrer la raison lorsqu'une opération leur eut rendu la vision détruite. Sur cent vingt aveugles examinés par le Dr Dumont, trente-

1. Parmi les nombreux exemples de penchant invincible à des actions criminelles, par suite de lésions acquises du système nerveux, un des plus curieux est ce zouave blessé à la tête au combat de Bazeilles et qui, après sa guérison, tombait à certains moments dans un état particulier, pendant lequel il volait tous les objets brillants, même sans valeur, qui s'offraient à ses yeux, et sans chercher nullement à se cacher. Son histoire détaillée a été publiée par plusieurs journaux de médecine.

sept, c'est-à-dire à peu près le tiers, présentaient des désordres intellectuels, variant depuis l'hypocondrie jusqu'à la manie, avec hallucinations et démence. Les lésions des sens qui, en apparence, devraient avoir le moins d'action sur nos idées, comme le toucher, par exemple, peuvent également devenir l'origine de troubles intellectuels fort graves. Le Dr Auzouy a rapporté l'histoire curieuse d'un jeune homme très intelligent et d'excellent caractère qui, à la suite d'une anesthésie de la peau, devint indiscipliné et d'une conduite telle qu'on fut obligé de le faire enfermer dans l'asile de Maréville. Un traitement convenable ayant ramené la sensibilité cutanée, les dispositions morales reparurent telles qu'elles étaient d'abord. Il éprouva ensuite à diverses reprises plusieurs périodes d'insensibilité de la peau, dont l'apparition était immédiatement suivie de la manifestation des mauvais instincts qui l'avaient fait enfermer.

Les altérations des sensations d'origine interne, c'est-à-dire des sensations qu'éprouvent les principaux viscères, peuvent également être l'origine de perturbations intellectuelles plus ou moins profondes. C'est ainsi, je crois, qu'on peut expliquer les troubles de l'intelligence, allant souvent jusqu'à l'aliénation, qu'on observe chez les femmes enceintes, le délire que l'on remarque chez les enfants qui ont des vers intestinaux, les changements d'humeur et de caractère constatés chez les individus dont certains viscères, le foie, la prostate et l'urèthre notamment, sont lésés. Esquirol rapporte le cas d'un individu atteint d'une manie aiguë et furieuse causée par la présence d'un ténia et qui guérit immédiatement après qu'un traitement approprié l'eut débarrassé de son parasite. Une année après, les accès de manie ayant reparu, le même traitement vermifuge le débarrassa à la fois d'un nouveau ténia et de ses accès. Brown-Séquart a cité l'exemple d'un enfant de quatorze ans présentant du délire produit par un fragment de verre qui séjournait inaperçu dans l'orteil depuis quelques années. Lorsqu'on pressait sur l'organe malade, le délire augmentait; il disparut complètement lorsque le morceau du verre fut extrait.

J'examinerai plus loin quel est au point de vue social, c'est-à-dire au point de vue exclusivement pratique, le degré de responsabilité des diverses classes de criminels dont je viens de parler. L'examen théorique serait tout à fait sans intérêt pour des psychologistes parfaitement convaincus, je suppose, que l'homme se conduit d'après son organisation et d'après le milieu où cette organisation fonctionne. Supposer qu'un criminel ou un homme vertueux aient pu agir autrement qu'ils ne l'ont fait, c'est admettre par le fait même de cette hypothèse une organisation et des circonstances autres que celles

qui les ont fait agir, et changer par conséquent la série des antécédents qui ont engendré le crime ou l'acte vertueux. Pour se représenter saint Vincent de Paul découpant en morceaux une vieille femme après l'avoir violée, il faut supposer à cet homme doux et charitable une organisation tout autre que celle qu'il possédait, c'est-à-dire se représenter un individu entièrement différent de celui qui fut saint Vincent de Paul. Aliénés ou non, nous commettons aussi fatalement le bien ou le mal que le fléau d'une balance dont les plateaux sont chargés de poids inégaux penche fatalement vers le plus lourd.

Mais je laisse de côté ces discussions théoriques. Elles pourraient prêter à des controverses qui seraient sans intérêt ici, puisque, quelle que soit l'opinion que l'on professe relativement au libre arbitre, les conclusions que nous formulerons bientôt sur les criminels ne sauraient nullement en être atteintes. Je ne veux aborder dans ce travail que des questions pratiques, et, à ce point de vue, mon terrain est trop sûr pour que je ne tienne pas à m'y maintenir. Tout ce que je viens de dire de la constitution mentale des criminels n'implique nullement comme nous le verrons bientôt l'inutilité de la répression des crimes. Cette répression est au contraire indispensable pour tous les criminels, et surtout pour cette classe si nombreuse dont nous avons parlé, qui n'est arrêtée que par la crainte de la répression. Pour tous, aliénés ou sains d'esprit, la répression doit exister; mais avec les progrès de la science moderne elle doit se transformer entièrement.

III

La question que nous venons de traiter au point de vue médical et psychologique, nous devons l'étudier maintenant au point de vue juridique et social.

En théorie, ces deux points de vue paraissent se confondre, car la loi est faite théoriquement par et pour la société; mais en pratique il en est tout autrement. Sans doute, la loi n'est guère que la formule écrite de l'opinion et correspond bien, quand elle se produit, aux besoins de la société où elle prend naissance; mais, conservatrice par nature, elle retarde toujours sur l'opinion. Or, comme l'opinion n'adopte elle-même qu'assez tard les nécessités qu'engendrent certaines transformations sociales, il en résulte que des lois d'abord tout à fait adaptées aux besoins de certaines époques ne le sont plus ensuite aux besoins de certaines autres. Elles finissent alors par

devenir tout à fait nuisibles, après avoir été primitivement fort utiles. L'intérêt juridique et l'intérêt social, d'abord identiques, puis séparés, finissent par se combattre. Il en fut ainsi à tous les âges, mais plus particulièrement aux époques de progrès rapides comme aujourd'hui.

Notre législation criminelle se trouve précisément dans cette phase où la loi n'est plus en rapport avec les besoins de la société qu'elle est appeler à régir. Le magistrat qui juge en prenant, comme il doit le faire, la loi pour guide, juge dans un intérêt qui est sans doute l'intérêt de la loi, mais qui n'est plus celui de la société.

Pour bien saisir l'esprit philosophique de notre législation relativement aux criminels, il est nécessaire de remonter à ses racines réelles et avoir présent à l'esprit l'enchaînement de ses transformations successives. Sur l'histoire de cette évolution, les livres de droit classiques sont profondément muets. Au delà de la loi des Douze tables, il n'y a plus pour eux que la nuit des temps. Je ne veux pas assurément recommencer ici un historique dont j'ai déjà tracé l'esquisse dans le chapitre consacré à « l'évolution du droit » de mon ouvrage *L'homme et les sociétés; leurs origines et leur histoire;* mais il est nécessaire pour le but que je me propose de rappeler en quelques mots que le droit de punir fut d'abord chez tous les peuples le droit pur et simple de vengeance, droit primitivement exercé par l'offensé ou sa famille et plus tard par la société elle-même. A la vengeance par la peine du talion, à l'œil pour œil, dent pour dent de la Bible et de tous les anciens codes, se substitua plus tard une compensation pécuniaire. Le sens primitif du mot peine dans son origine grecque ou latine (ποίνη, *pœna*) signifie simplement compensation. Le crime en lui-même n'avait rien de déshonorant; c'était un simple dommage. La vengeance étant satisfaite par la compensation, le coupable n'était pas plus atteint dans sa considération que ne l'est aujourd'hui le directeur d'une ligne de chemin de fer lorsqu'il a indemnisé les victimes d'un accident. Dans la loi anglo-saxonne, la vie de chaque homme, les dommages moraux ou matériels qu'il peut souffrir étaient évalués à une somme d'argent variable suivant son rang.

Notre idée moderne de crime n'existait donc pas dans les codes primitifs, au moins en ce qui concernait les individus; elle n'y apparaît que pour les offenses atteignant toute la tribu ou les dieux de la tribu. Dans une forme d'évolution plus avancée, on reconnut que la société était toujours plus ou moins lésée par les torts des particuliers à l'égard les uns des autres, et que le meurtrier, le voleur, l'incendiaire était fort dangereux en réalité pour tous. La société arriva alors à se substituer à l'individu dans la poursuite du châti-

ment, et à la vengeance par simple dédommagement pécuniaire s'ajouta ou se substitua un châtiment prononcé au nom de la communauté et qui nécessairement atteignait le coupable dans son honneur et sa considération. La simple compensation pécuniaire pour la plupart des actes que nous qualifions aujourd'hui de crimes persista cependant longtemps. A la chute de l'empire romain, elle avait disparu à peu près de la loi latine, mais elle reparut au moyen âge avec l'invasion des peuples qui en étaient encore à cette phase d'évolution de l'ancien droit.

A cette antique notion de vengeance sous une forme quelconque (talion ou compensation) exercée d'abord par l'individu offensé, puis par la société, s'est substituée dans les temps modernes l'idée que les lois ne sont pas instituées pour venger les sociétés, mais pour les protéger en corrigeant les coupables, et refréner la tendance au crime par l'exemple du châtiment.

Si les codes modernes étaient réellement écrits sous l'influence de tels principes, ils seraient probablement parfaits; mais ce qui se dégage de leur lecture attentive et de l'examen des conditions dans lesquelles ils sont appliqués, c'est beaucoup plus la vieille notion de vengeance que celle de protection, et en réalité la seconde est à peu près entièrement sacrifiée à la première. Elle l'est même à ce point que, pour satisfaire à cet occulte besoin de vengeance, nous avons recours à un système de punitions qui rend le coupable beaucoup plus dangereux qu'il ne l'était d'abord, comme le prouve la progression des récidives. Deux des buts théoriques cités plus haut, protéger la société et corriger les coupables, ne sont donc pas atteints. Seul, le troisième, effrayer par la crainte du châtiment, l'est peut-être dans une certaine mesure, mais en tout cas dans une mesure bien faible.

Tel est l'état réel de la législation criminelle au point de vue du droit. Voyons maintenant sa valeur au point de vue social.

IV

Nous ferons remarquer tout d'abord que nous pouvons considérer comme une vérité évidente qu'au point de vue de l'intérêt social, il importe peu que la « vindicte publique », comme disent les juristes, soit satisfaite, mais qu'il importe beaucoup que la société soit protégée. Est-elle protégée réellement? Recherchons-le.

Pour savoir comment notre législation actuelle protège la société contre les criminels, nous n'invoquerons que l'autorité des personnes les plus intéressées à la défendre, c'est-à-dire les magistrats eux-

mêmes. De leurs déclarations et des résultats de la statistique, nous verrons se dégager nettement cette conclusion que la prison, cette sanction principale de la loi moderne, est un établissement excessivement coûteux, servant uniquement à rendre bien plus dangereux qu'ils ne l'étaient d'abord les individus qui y sont entrés pour quelque temps. « Là où il y a une prison, écrivait il y a quelques années M. Moreau Christophe, inspecteur général des prisons, il y a une association, de telle sorte que la main de la justice, couvrant pour ainsi dire et enveloppant tout le pays d'un immense réseau dont chaque maille est une prison, il s'ensuit que nos 3 bagnes, nos 20 maisons centrales, nos 362 maisons d'arrêt, joints aux prisons municipales de nos 2800 cantons et aux chambres de sûreté de nos 2238 casernes de gendarmerie, sont autant de clubs antisociaux, autant de repaires de malfaiteurs, autant de réunions publiques de condamnés, de prévenus, d'accusés, de mendiants vagabonds, d'assassins, de voleurs, de prostituées qui s'associent de toutes parts entre eux par les liens de la solidarité du crime. »

Actuellement, nous enfermons plus de cent mille individus [1]. Ils sortent des prisons sans autre occupation possible que de conspirer contre la société, y propager leurs vices et corrompre ceux qui les entourent par leur funeste exemple. « Si, prenant une période de dix ans, écrivait un président de la Cour de cassation, M. Béranger, on additionnait le nombre de détenus qui se succèdent chaque année dans nos prisons, on trouverait que plus d'un million d'habitants sont venus s'y plonger plus avant dans le crime, et que leur seul entretien a coûté à l'Etat au delà de cent trente millions. »

Depuis que ces lignes ont été écrites, rien n'est venu en modifier l'inquiétante justesse. Le nombre des individus emprisonnés est devenu plus grand, et la somme qu'ils coûtent a presque doublé. Quant aux récidives, elles croissent avec une rapidité considérable, comme le prouve le tableau suivant :

Nombre des accusés en récidive condamnés en cour d'assises et par les tribunaux correctionnels en France.

Années.	Nombre des récidivistes condamnés.
1872	59 076
1873	63 469
1874	70 806
1875	69 809
1876	70 257
1877	72 733

1. En 1877, 105 123 sujets ont été condamnés à la prison en police correctionnelle, 3500 environ ont été condamnés en cour d'assises, à la réclusion, à la prison ou à la mort ; 1000 environ ont été envoyés au bagne.

En six ans, les récidives ont, comme on le voit, augmenté de 13 657. Les deux tiers de ces récidivistes (46 627 en 1877) n'avaient d'abord été condamnés qu'à des peines ne dépassant pas un an de prison.

En même temps que les récidives augmentent et que, sous l'influence des idées humanitaires, le seul châtiment vraiment redouté de certains criminels, la peine de mort, est de plus en plus rarement appliquée, le nombre des grands crimes augmente rapidement. Les chiffres suivants, également puisés aux sources officielles, en fourniront la preuve catégorique :

Nombre de crimes contre les personnes (*Assassinats, blessures, etc.*).

Années.	Nombre des accusés.	Peines de mort exécutées.
1872	1884	26
1873	1954	15
1874	1972	13
1875	2023	12
1876	2101	8

Je ne veux pas trop insister sur les graves enseignements que portent en eux ces chiffres; mais n'est-il pas remarquable que, à mesure que la peine de mort devient plus rare, le nombre des grands crimes augmente? N'est-il pas évident qu'il y a là un terrible argument contre sa suppression?

Un savant économiste, M. de Molinari, a fait récemment des calculs instructifs sur les chances de mort auxquelles on s'expose en exerçant régulièrement le métier d'assassin ou certaines professions dangereuses, comme celle de mineur. Prenant en considération le nombre de crimes commis annuellement, et le comparant aux chances de mort dans certains métiers, tels que celui de mineur, remarquant également que dans les statistiques belges et anglaises, les seules publiées, les auteurs des *trois quarts* des crimes dénoncés à la justice restent inconnus, qu'un criminel seulement sur six peut être atteint et puni, que sur trente-six assassins il n'y en a qu'un de guillotiné, l'auteur arrive à cette conclusion que le métier d'assassin est beaucoup moins périlleux que celui d'ouvrier mineur, et « qu'une compagnie d'assurance qui assurerait des assassins et des ouvriers mineurs pourrait demander aux premiers une prime inférieure à celle qu'elle serait obligée d'exiger des seconds. »

L'influence des prisons est nettement jugée par tout ce qui précède. Que la société se venge de l'offense commise par un criminel en l'enfermant, ce procédé enfantin est son droit; mais elle ne doit pas oublier en même temps que cette vengeance, elle la payera fort chère, et que le criminel, qui n'était souvent que faiblement à craindre

pour elle avant d'être entré en prison, sera toujours devenu fort dangereux quand il en sera sorti. Les grands crimes, en effet, ont presque toujours pour auteurs des individus qu'on a eu le tort d'enfermer pour des fautes légères.

Que les prisons puissent améliorer un criminel, c'est là une de ces idées qui ne trouveraient plus de défenseurs aujourd'hui parmi les personnes compétentes. J'admettrais volontiers, au point de vue théorique, qu'en les transformant radicalement, et ce ne seraient plus alors des prisons, elles pourraient avoir une action utile sur cette catégorie de natures neutres dont j'ai décrit plus haut la constitution mentale; mais ce serait au prix d'une telle dépense de travail et d'efforts qu'on ne trouverait personne pour se charger d'un pareil labeur. Au point de vue pratique, la possibilité théorique de cette amélioration est donc sans valeur. Rien n'est plus facile que de prouver théoriquement, — théoriquement seulement, — la possibilité de l'amélioration d'une certaine catégorie de criminels. Les caractères neutres et indécis dont j'ai parlé font indifféremment en effet le bien ou le mal suivant les influences agissant sur eux, et feront par conséquent le bien si on les place sous l'influence de motifs plus puissants que ceux qui les poussaient au mal. L'espérance d'une réhabilitation prochaine, d'une réduction de leur peine, d'un régime graduellement amélioré avec leur bonne conduite, la possibilité de rendre leur situation meilleure par un travail librement choisi par eux, constituent de tels motifs. C'est par l'emploi de ces moyens qu'on a réussi dans quelques expériences célèbres à améliorer un certain nombre de détenus. Telles sont les expériences du gouverneur Obermann sur 600 prisonniers de Munich, du capitaine Maconochie à l'île de Norfolk et du colonel Montesinos à Valence. Bien que couronnées d'un entier succès, de telles tentatives n'ont pas été répétées et ne pouvaient guère l'être. Transformer la prison, ce premier degré des plus noirs bas-fonds sociaux, en une maison d'éducation, donner à l'individu qui y séjournera tout ce qui lui manquait, est certes une de ces œuvres dont je dirai qu'aucune n'est peut-être plus grande et ne mérite davantage notre reconnaissance et notre admiration; mais c'est en même temps une de ces œuvres que peuvent seuls réussir des hommes doués de la plus vaste intelligence et du plus grand caractère, des hommes entreprenant une tâche avec cette foi qui fait qu'on s'y adonne tout entier. Peut-on vraiment espérer rencontrer de telles qualités dans les natures tout à fait subalternes qu'on place à la tête des prisons et dont les pouvoirs sont étroitement limités par les prescriptions d'une bureaucratie minutieuse et inquiète?

Les rares expériences que je viens de citer, afin de mettre sous les yeux du lecteur tous les éléments de la question, ne sauraient donc prévaloir contre le fait précis, reconnu par les magistrats eux-mêmes, démontré par la statistique, que notre régime pénitentiaire, loin de protéger la société, ne fait que lui créer une armée d'ennemis. Cette armée grandit rapidement, et nous pouvons déjà prévoir le jour où les civilisations modernes n'arriveront à s'en défaire qu'au prix de quelques-unes de ces hécatombes gigantesques qui font frémir l'histoire.

Les conséquences de notre législation criminelle sont donc absolument funestes; et pourtant, pour arriver à de tels résultats, la société met à la disposition de toute une catégorie d'individus, qui sont loin malheureusement de pouvoir être considérés comme les plus éclairés, des procédés dont la férocité froide rappellent absolument les temps les plus sombres de l'Inquisition espagnole. Il n'y a pas aujourd'hui dans les pays civilisés de souverain qui ait le droit de traiter le dernier de ses sujets comme le plus borné et le plus obscur de nos magistrats peut traiter les citoyens les plus considérables.

Dangereuse pour les citoyens les plus honnêtes, corruptrice pour des natures neutres qu'un autre régime eût pu améliorer, funeste pour la société, contre laquelle elle arme des légions de bandits de plus en plus nombreuses et qui menacent de la submerger un jour, telle est notre législation criminelle.

Nous venons de voir ce qu'est notre législation et ce qu'elle produit; voyons ce qu'elle pourrait être, et certainement ce qu'elle sera un jour.

La nécessité impérieuse pour la société de se protéger contre les éléments destructeurs contenus dans son sein étant bien admise, et l'impossibilité d'amender les criminels par les moyens en usage étant également démontrée, nous nous trouvons forcément conduits à cette conclusion rigoureuse : qu'une société doit à tout prix éliminer de son sein les éléments trop dangereux pour elle. Le moyen d'arriver à ce résultat sans froisser nos sentiments d'humanité est en réalité très simple. Il suffirait de déporter tous les criminels dans une de ces nombreuses contrées lointaines, Afrique, Océanie, etc., que la civilisation n'a pas encore touchées. Je suis convaincu que le législateur de l'avenir, pénétré des lois de l'hérédité, sachant que la plupart des habitués des prisons et des bagnes sont des individus d'une constitution mentale spéciale apportée en naissant ou résultant d'un état pathologique déterminé sur lequel nous ne pouvons rien, laissant

de côté les discussions vaines sur le degré de responsabilité des criminels, et se rappelant que le premier devoir d'une société est de se défendre, fermera pour toujours les prisons et les bagnes, et emploiera les nombreux millions qu'ils coûtent à déporter à perpétuité dans des contrées lointaines tous les récidivistes, eux et leur postérité, dans tous les cas de fautes graves. La déportation dans des contrées demi-sauvages placera précisément du reste la plupart des criminels dans des milieux correspondant à leur intelligence et à leur moralité inférieure, et ils pourront même y prospérer.

Quant aux simples violations de la loi, peu dangereuses pour la sécurité publique, des amendes pécuniaires, ou, à leur défaut, un travail obligatoire industriel ou agricole d'une durée variable, ou même encore un service militaire forcé sous une discipline sévère, seraient autrement efficaces que la prison. De tels moyens seraient surtout efficaces à l'égard de ces délits fort peu punis aujourd'hui, tels que les tromperies commerciales et financières, qui démoralisent si profondément toutes les nations modernes et dont les auteurs, moins nuisibles en apparence que les détrousseurs de grands chemins, font cependant un mal plus profond.

Quant aux véritables aliénés, il faut se résoudre à les enfermer à perpétuité, car ils sont généralement incurables et beaucoup plus dangereux en réalité que l'homme raisonnable qui, sous l'influence d'une passion violente passagère, commet un crime. Acquitter et mettre en liberté, comme l'a fait récemment un jury, un individu qui a méthodiquement tué sa femme à coups de hache, sous prétexte que, étant alcoolique, il était irresponsable, c'est rejeter dans la société un être aussi dangereux qu'un animal enragé.

Même au point de vue humanitaire, qui, dans la circonstance, ne doit évidemment passer qu'en seconde ligne, le système de déportation dont je viens de parler serait beaucoup moins cruel que les peines qu'on inflige aujourd'hui aux coupables et qui les rendent incapables ensuite de trouver aucun travail.

Les questions de responsabilité ou de libre arbitre n'ont évidemment rien à faire dans tout ce qui précède, et, si nous voyons les juges s'en inquiéter toujours, c'est que d'une façon inconsciente ils sont sous cette préoccupation, née de l'ancien droit, non de protéger la société, mais de la venger. Là où l'injure est involontaire, elle n'existe pas, et la vengeance perd ses droits. De là l'importance pour eux de savoir si le crime a été volontaire ou ne l'a pas été.

De telles préoccupations sont en réalité puériles. Quand une vipère, un chien enragé me mord, je me soucie peu de savoir si l'animal est responsable ou non de son méfait. Je tâche de me protéger en l'em-

pêchant de nuire et de nuire à d'autres : voilà ma seule préoccupation. Certes, tous les criminels sont irresponsables, en ce sens que par leur nature ou les circonstances ils ne pouvaient être que criminels; mais en quoi ces êtres redoutables méritent-ils plus d'égards que les milliers d'innocents que nous envoyons mourir misérablement sur des champs de bataille lointains pour défendre l'honneur de causes qu'ils ne connaissent même pas? En quoi la victime d'un assassin et surtout les victimes futures qu'il fera sûrement en sortant de la prison ou de l'hôpital seraient-elles moins dignes d'intérêt que cet assassin lui-même ?

Les moralistes, habitués à croire qu'une Providence bienveillante gouverne le monde d'une main équitable, et que leur justice idéale est reine des choses, s'indigneront sans doute qu'un individu puisse être puni pour une faute dont il n'est pas coupable. Mais ces hommes justes, qui n'ont jamais vécu que dans des livres, oublient toujours qu'il n'y a aucune concordance entre la réalité des choses et leurs rêveries. Ce n'est pas ma faute assurément si je rencontre sur mon chemin l'obscur microbe de la variole, de la peste ou du choléra; et cependant, si je l'ai rencontré, j'en suis puni, et il faut mourir. Ce n'est pas plus sans doute la faute d'un individu s'il est bon ou méchant que ce n'est sa faute s'il est beau ou laid, intelligent ou stupide, bien portant ou malade. Rien ne l'empêche cependant d'être dans ces différents cas récompensé ou puni par la nature ou par les hommes, pour des qualités ou des vices aussi indépendants de sa volonté que la couleur de ses yeux ou la forme de son nez. Nous pouvons plaindre lesi ndividus doués d'une organisation qui les condamne aux actions mauvaises, plaindre ceux qui ont la stupidité, la laideur ou une santé débile en partage, tout comme nous plaignons l'insecte que nous écrasons en passant ou l'animal que nous envoyons à l'abattoir; mais c'est là une compassion vaine qui ne saurait les soustraire à leur destinée.

Notre conclusion sera donc bien nette : Tous les criminels sans exception sont responsables, et la société a le devoir de se protéger, contre eux. Une telle doctrine n'a aucune chance assurément de trouver des adhérents aujourd'hui, et on ne peut la considérer que comme une vérité de l'avenir, mais comme une vérité qui sera banale dans cinquante ans. De telles prévisions doivent nous suffire. Les connaissances qui permettent à l'observateur de prévoir les transformation des idées que doit fatalement produire l'évolution d'une civilisation ne lui fournissent aucun moyen d'en accélérer le cours.

Dr Gustave Le Bon.

DE LA MÉMOIRE ÉLÉMENTAIRE

Il y a toujours intérêt à comparer ce qui est compliqué à ce qui est simple. Si, par exemple, on pouvait établir un lien entre les lois, si mystérieuses encore, qui régissent les fonctions du cerveau, et les lois beaucoup moins obscures qui régissent les fonctions de la moelle épinière, il y aurait assurément à cette comparaison un grand avantage.

Il m'a semblé qu'on pouvait trouver, dans une des fonctions de la moelle, quelque chose d'analogue à la mémoire.

Mais, avant d'indiquer cette analogie, il faudrait distinguer dans la mémoire même deux phénomènes assez différents. D'abord l'impression que font les objets extérieurs, de manière à ce qu'ils se gravent dans le souvenir, est un des éléments de la mémoire. Par exemple, je passe dans une rue : la vue des maisons, des pavés, des passants, le bruit des voitures, etc., toutes ces sensations vont laisser une trace dans mon esprit. On peut dire que c'est là de la mémoire active; car il n'y a pas de mémoire sans une certaine activité cérébrale. Il faut un degré quelconque d'attention pour la fixation dans l'intelligence d'une image ou d'une idée.

L'autre partie de la mémoire, c'est ce qu'on pourrait appeler la mémoire passive, tantôt consciente, tantôt inconsciente. Ce n'est plus la fixation des faits actuels; c'est le souvenir des faits passés. L'une retient : c'est la mémoire active. L'autre a retenu : c'est la mémoire passive. Nous ne nous occuperons ici que de la mémoire active, celle qui consiste en une fixation des impressions ou des idées venues du dehors.

Revenons maintenant à la moelle, et examinons si l'on pourrait trouver dans ce centre nerveux une sorte de mémoire active élémentaire.

Quand on fait passer un courant électrique dans un fil métallique quelconque, le courant traverse le métal, avec une rapidité difficile à imaginer, si bien qu'en un mètre de fil métallique, un vingt mil-

lième de seconde après que le courant a passé, il ne reste plus aucune trace de son passage.

Mais pour la moelle, et même pour les nerfs, il en est tout autrement. Une excitation, quelle qu'elle soit, laisse après elle une vibration plus ou moins prolongée et qui persiste bien au delà de la durée réelle de l'excitation.

Il y a donc cette différence entre un fil métallique et la moelle, l'un et l'autre étant parcourus par un courant électrique, que le fil métallique ne conserve pas le *souvenir* de l'excitation qui l'a traversé, tandis que la moelle conserve ce *souvenir*, et cela pendant assez longtemps, deux à trois minutes par exemple.

On peut donner quelques exemples de cette vibration prolongée de la moelle après une seule excitation. Ainsi, que l'on prenne une grenouille bien vigoureuse, et qu'on choque fortement la tête de l'animal contre un objet solide, aussitôt on verra des convulsions générales se produire dans tous les membres. Tous les muscles seront agités de contractions violentes, tétaniques. Le point de départ de ce tétanos convulsif est certainement le bulbe. Mais si cependant on vient à sectionner le bulbe qui est la cause de ces convulsions, elles persisteront. En effet la vibration communiquée par le bulbe à la moelle s'est propagée dans ce dernier organe, et persiste, alors même que l'excitation a complètement disparu.

On observe un phénomène analogue sur une grenouillée empoisonnée avec une petite quantité de strychnine (1/50 de milligr.). La moindre excitation, le plus léger attouchement de la surface du corps déterminent un tétanos général qui dure à peu près une minute, alors que l'excitant (si c'est l'électricité par exemple) n'a agi que pendant un vingt millième de seconde.

L'étude des fonctions de la moelle épinière chez certains poissons fournit aussi des exemples semblables. Ainsi, que l'on coupe en deux une anguille, l'excitation du tronçon postérieur par le traumatisme durera très peu de temps, et toutefois, pendant plus d'une demi-heure, il y aura dans le tronçon postérieur des mouvements énergiques de reptation, comme si l'excitation, de très courte durée, avait provoqué un retentissement très prolongé dans la moelle épinière.

Il résulte de ces faits qu'une courte excitation détermine une vibration très longue de la substance nerveuse.

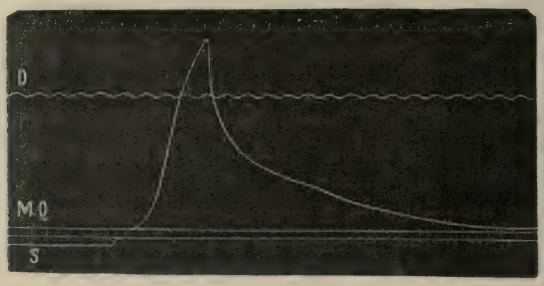
Si nous pénétrons plus avant dans l'étude de ce phénomène, nous verrons qu'il est plus complexe encore. Remarquons d'abord que la moelle épinière et les cordons nerveux périphériques ne se comportent pas tout à fait de la même manière.

La moelle vibre pendant longtemps, tandis que le nerf, aussitôt

après que l'excitation a pris fin, paraît revenir à son état primitif. On a pu par les méthodes très précises de l'électricité physiologique apprécier le temps que dure l'oscillation électrique (*variation négative*) d'un nerf excité. Cette durée est moindre qu'un centième de seconde.

Toutefois on se tromperait si l'on croyait qu'il faut considérer le retentissement d'une excitation comme terminé, d'une part, pour la moelle, quand les convulsions ont pris fin, d'autre part, pour le nerf, quand la variation négative a cessé. En réalité, le retentissement d'une excitation est bien plus durable.

L'analogie entre une secousse musculaire et une vibration nerveuse est très frappante, et, toutes les fois qu'on établit cette comparaison, on en retire un très grand avantage. Prenons donc le tracé d'une secousse musculaire (fig. 1), et nous verrons que la durée de la secousse est très grande, relativement à la brièveté de l'excitation.



Dans cette figure, le petit trait transversal de la ligne S indique l'excitation électrique qui dure à peu près la vingt millième partie d'une seconde. La ligne supérieure D mesure le temps écoulé; chaque oscillation de cette ligne représente le centième d'une seconde. Les oscillations en effet sont celles d'un diapason qui vibre cent fois par seconde. Quant à la courbe principale de la ligne MQ, elle indique le mouvement du muscle. On voit qu'après une excitation unique il y a un mouvement très prolongé, mouvement qui dure près de deux dixièmes de seconde, c'est-à-dire près de mille fois plus longtemps que l'excitation qui l'a déterminé. On en jugera bien par l'inspection de cette figure. Après vingt oscillations du diapason D, le muscle MQ n'est pas encore revenu à son point de départ.

Ce retentissement dans le muscle ou dans le nerf d'une excitation brève est même beaucoup plus prolongé qu'il ne le paraît, si l'on examine les courbes myographiques. En effet, différentes conditions (dont nous n'avons pas ici à étudier le mécanisme) tendent à masquer la

durée de ce retentissement, de sorte qu'en apparence le nerf et le muscle sont revenus à l'état primitif, alors qu'en réalité ils sont encore modifiés par l'excitation qui vient de les atteindre.

On ne peut prouver que d'une seule manière ce retentissement silencieux d'une excitation : c'est en constatant une augmentation extrême de l'excitabilité. Pour cela, voici comment on procède. On cherche quelle est l'excitation minimum qui puisse faire contracter un muscle : c'est ce qu'on appelle le *seuil* de l'excitation (*Reizschwelle*) : puis on diminue très peu la force de l'excitant, qui devient alors inefficace. Mais cette inefficacité n'existe que si l'excitant est isolé, car, s'il se répète, il devient efficace. Donc les excitations qui précèdent ont accru l'excitabilité du nerf; donc elles ont laissé après elle un certain changement, une *vibration latente*, expression incorrecte, mais qui indique cependant assez bien qu'il y a alors ébranlement moléculaire, impossible à apercevoir.

Pour le nerf et le muscle, sauf les cas particuliers, cette vibration latente ne dure guère plus d'une seconde au maximum, tandis que, pour les centres nerveux et la moelle, elle est beaucoup plus longue.

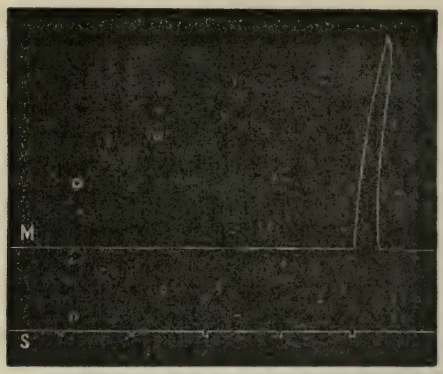
On démontre qu'elle existe, et on mesure sa durée maximum, en cherchant quelles sont les excitations qui peuvent provoquer un mouvement réflexe. Pour cela, on procède comme pour le nerf, et on peut alors constater que des excitations électriques, isolées et faibles, provoquent un mouvement réflexe (c'est-à-dire la mise en jeu de l'activité de la moelle), même lorsqu'elles sont séparées par des intervalles d'une minute ou deux minutes. Cependant, si elles sont isolées complètement, ces mêmes excitations peuvent être tout à fait incapables d'ébranler ou de faire vibrer la moelle épinière.

Cette expérience s'exécute bien sur les grenouilles; mais on peut la faire aussi sur l'écrevisse. Je suppose qu'on excite les ganglions nerveux de ce crustacé, ganglions qui sont les homologues de la moelle épinière; on trouvera que les trois ou quatre premières excitations, séparées par un intervalle d'une demi-minute par exemple, restent sans action, alors que la quatrième provoquera un mouvement de l'animal. Cela tient évidemment à ce que les premières excitations avaient excité les ganglions; la trace de cette excitation n'avait donc pas complètement disparu, puisque la quatrième, venant après les autres, a trouvé les ganglions plus excitables.

La figure ci-après indique ce phénomène (fig. 2). Les quatre premières excitations n'ont eu aucun effet, mais la cinquième a provoqué un mouvement de l'animal (les petits traits de la ligne S indiquent les excitations électriques, la ligne M montre la secousse du muscle).

Cette vibration prolongée de la substance nerveuse à la suite d'une excitation brève se présente donc sous deux formes, distinctes en apparence, mais en réalité identiques. La moelle excitée continue à vibrer, tantôt manifestement, tantôt silencieusement, de sorte qu'après une excitation il y a un retentissement de leur excitation dans les centres nerveux, tantôt apparent, tantôt latent.

Pour les nerfs et les muscles la prolongation de l'excitation ne se compte guère que par secondes et fractions de seconde, tandis que, pour la substance nerveuse centrale, elle peut se compter par minutes et fractions de minute.



Chez les animaux inférieurs, il y a des phénomènes tout à fait analogues : il semble même qu'ils n'aient d'autre mémoire que cette mémoire élémentaire, très semblable à la mémoire de la moelle épinière qui conserve pendant deux à trois minutes le souvenir de l'excitation qui l'a atteinte. Ainsi, par exemple, les amibes, étant excités par un courant électrique isolé, ne se contractent pas, si le courant est faible. Mais, que l'on vienne à exciter l'amibe avec ce même courant électrique se répétant toutes les minutes, au bout d'un certain temps l'amibe se contractera, le souvenir des excitations antérieures n'étant pas encore éteint [1].

En résumé — et c'est la conclusion générale qu'on peut tirer de ces considérations un peu ardues — chaque excitation imprime aux centres nerveux une vibration (apparente ou latente) qui peut durer quelques minutes. Cela signifie que les centres nerveux conservent

1. Dernièrement, M. Delbœuf a donné un exemple intéressant de cette mémoire des animaux inférieurs (*Vie et travaux de H. Lewes : Revue philosophique*, février 1881). Il est facile de voir combien est grande l'analogie entre cette mémoire de l'amibe et cette mémoire de la limnée.

pendant quelques minutes le souvenir des excitations qui les ont atteints.

Assurément ce phénomène de vibration latente mérite d'être comparé à la mémoire. Qu'est-ce en effet qui constitue la mémoire ? La fixation pour un temps prolongé d'une excitation qui a ébranlé le système nerveux cérébral, pendant un temps très court. En somme, la mémoire c'est la prolongation d'une excitation.

Il est certain qu'il existe une très grande différence entre le souvenir d'une impression qui persiste plusieurs années dans le cerveau et le retentissement d'une excitation qui persiste plusieurs secondes dans la moelle. Mais, s'il est prouvé que la propriété fondamentale du système nerveux est précisément la durée très longue des actions moléculaires, il est assez intéressant de rattacher une faculté psychologique comme la mémoire à cette propriété fondamentale du système nerveux.

Il est donc permis d'appeler *mémoire élémentaire* le retentissement prolongé des excitations dans la moelle. Ce sera, je crois, autre chose qu'un mot. Ce sera l'expression d'une analogie réelle entre un phénomène physiologique assez bien connu et un phénomène psychologique encore très obscur.

CHARLES RICHET.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Ch. Letourneau : La sociologie d'après l'ethnographie (faisant partie de la *Bibliothèque des sciences contemporaines*). Paris, C. Reinwald, 1880. In-12, 581 pages.

Les recherches sociologiques sont plus que jamais à l'ordre du jour. Plusieurs ouvrages importants viennent de paraître en France presque coup sur coup. Celui de M. Letourneau fait partie d'une collection avantageusement connue déjà du public qui s'intéresse aux progrès des sciences et de la philosophie, et destinée à répandre, à vulgariser les résultats obtenus par les savants dans les diverses branches des connaissances humaines.

S'il est difficile et délicat de rendre accessible à tout le monde une science déjà fort avancée, il l'est certainement bien plus de mettre à la portée de tous une science à peine ébauchée, quand on veut traiter son sujet sérieusement. M. Letourneau ne se fait aucune illusion sur l'état actuel de la sociologie. « Tous ces penseurs, dit-il, en parlant d'Aristote, de Platon, de Machiavel de Montesquieu, de Vico, de Condorcet, de Saint-Simon, d'Aug. Comte, tous ces penseurs ont-ils réussi à fonder la sociologie?... Pour le prétendre, il faut s'aveugler volontairement. Nous avons le mot sans la chose, et il n'en saurait être autrement. La genèse d'une science, même des plus simples, est toujours une œuvre collective; il y faut l'incessant labeur d'une armée de patients ouvriers se succédant, se relevant pendant une série de générations. » A plus forte raison, une science complexe comme la sociologie sera-t-elle longue à se constituer. « Pour accomplir l'immense préliminaire que nous venons d'indiquer, il faudra sûrement des siècles, et pourtant, sans lui, toute espérance d'une sociologie scientifique restera vaine; aujourd'hui, il n'y a de possible que des ébauches sociologiques, et il est sage d'en circonscrire l'objet, en consacrant chacune d'elles à l'une des faces multiples de la vie sociale. Il faut en effet que la sociologie repose sur les données empruntées à bien des sciences... » Et M. Letourneau s'est seulement proposé en effet d'écrire un de ces chapitres de la sociologie, le chapitre ethnographique; il nous prévient en outre que nous ne devons pas nous attendre à trouver dans son livre une énumération de « lois sociologiques » ayant la rigueur des lois vraiment scientifiques. « La science sociale est encore dans l'enfance; formuler des lois est au-dessus de ses forces; mais les lois scientifiques ne jaillissent point

par génération spontanée; on les prépare en dégageant du chaos des observations de détail quelques faits généraux; nous espérons y être parvenus. »

Le livre de M. Letourneau débute par des prolégomènes ethnographiques et se divise ensuite en six livres. Le premier traite de la vie nutritive dans l'humanité, le second de la vie sensitive, le troisième de la vie affective, le quatrième de la vie sociale, le cinquième de la vie intellectuelle.

Chaque livre est subdivisé en plusieurs chapitres. Le premier est consacré d'ordinaire à une étude générale sur le sujet traité; les autres poursuivent l'étude du même sujet chez les animaux quand cela est possible et chez les diverses races d'hommes, en partant des races inférieures. Le dernier chapitre est une généralisation des faits donnés dans les précédents. M. Letourneau y étudie l'évolution passée et l'évolution future des croyances, des usages, etc.

La *sociologie* est surtout un ouvrage d'érudition; les faits y abondent. On désirerait qu'il y en eût moins et qu'ils fussent toujours bien choisis. Sa composition nous empêche d'en faire un résumé complet. D'ailleurs l'auteur est loin d'avoir cherché partout à faire une œuvre originale. Nous nous bornerons donc à quelques critiques portant sur divers points de l'œuvre de M. Letourneau.

D'abord est-ce bien de la sociologie qu'a fait l'auteur? Il est permis d'en douter, d'après le titre même des divers livres qui composent son volume. On en doute encore plus après les avoir lus. Prenons par exemple le livre II, intitulé : De la vie sensitive dans l'humanité. Les différents chapitres sont intitulés : De la vie sensitive en général, Du besoin génésique et de la pudeur, Des rapports sexuels, Des écarts génésiques, etc., De la délicatesse des sens. Tout cela et bien d'autres choses encore rentre au moins autant dans la psychologie que dans la sociologie. Sans doute la psychologie qui embrasse de telles matières est la psychologie de l'homme qui vit en société, l'étude de l'esprit modifié par l'état social; mais il est impossible de faire l'étude de l'homme comme individu sans tenir compte de ces modifications. Avec le système de M. Letourneau, la psychologie entière rentrerait dans la sociologie. D'un autre côté, M. Letourneau ne serait pas fâché, je crois, de l'absorber dans la biologie. Les livres, qui traitent de la vie nutritive, de la vie affective et de la vie intellectuelle, donnent lieu à la même observation. Reste donc pour la sociologie proprement dite, le livre qui traite de la vie sociale, cent vingt pages environ.

M. Letourneau d'ailleurs, je dois le reconnaître, s'est bien rendu compte de ce qu'il faisait. « A grands traits, et comme il convient à notre but, avant tout sociologique, nous avons fait l'énumération et le dénombrement des principales espèces humaines. La tâche que nous allons aborder est plus minutieuse et plus assidue. Il nous faut maintenant, prenant un à un chacun de ces types, en faire la psychologie ethnographique, les passer en revue du plus humble au plus élevé,

pour juger leurs facultés d'après les œuvres accomplies, décrire en même temps les diverses formes de civilisation qu'ils ont ébauchées ou réalisées. » On le voit, c'est bien de la psychologie ethnographique que M. Letourneau a voulu faire, c'est de la psychologie ethnographique qu'il a fait; mais la psychologie ethnographique n'est pas de la sociologie, bien qu'elle soit indispensable à la sociologie, bien qu'elle s'y lie étroitement.

On pourrait aussi adresser plus d'une critique à l'ordre qu'a suivi l'auteur, à la disposition des matières qu'il a traitées. Pourquoi, par exemple, placer l'étude de la vie sociale avant l'étude de la vie intellectuelle? Il semble que cette dernière étude aurait dû être placée entre l'étude de la vie affective et celle de la vie sociale. Pourquoi encore placer les chapitres sur la religion dans le livre sur la vie affective? Sans doute la sensibilité, l'émotivité a joué un grand rôle dans la formation et le développement des religions; mais une religion n'en est pas moins une conception du monde : elle est en grande partie intellectuelle, la religion étant en même temps une philosophie. A mon avis, d'ailleurs, c'est dans la vie sociale, que la religion aurait dû être placée, la meilleure raison pour cela, c'est la place immense que tient la religion dans les sociétés primitives; et le grand rôle que jouent souvent ses ministres, rivaux des chefs militaires, qu'ils dominent souvent; chefs suprêmes eux-mêmes quelquefois, ils réunissaient tous les pouvoirs, comme au Pérou, par exemple. Si la religion doit être étudiée dans un traité de sociologie, c'est surtout en tant qu'elle intervient directement dans le fonctionnement de la société.

Après ces remarques, qui portent surtout sur la constitution de l'ouvrage, sur la forme plutôt sur le fond, abordons l'ouvrage lui-même.

Il n'y a pas grand chose à en dire; en somme les théories présentées par M. Letourneau étaient à peu près complètement connues avant lui. Il critique certaines théories, certaines hypothèses de Spencer. Spencer prétend par exemple que l'endogamie est propre aux races pacifiques. Les Néo-Zélandais sont très belliqueux cependant, et chez eux épouser ou acheter plutôt une femme appartenant à une autre tribu était sérieusement interdit. Le même peuple donne aussi des raisons contre l'opinion de Mac Lennan que la cérémonie du mariage par capture serait un reste ou un signe de l'exogamie, car « partout l'endogamie néo-zélandaise était accompagnée d'enlèvement et de combat simulé ». Sir John Lubbock d'ailleurs avait déjà combattu cette théorie, et soutenu que l'exogamie fut la conséquence du mariage par capture et non le mariage par capture de l'exogamie. Disons encore que M. Letourneau reproche à M. Spencer « sa comparaison si peu soutenable des organismes sociaux et des organismes biologiques » (Préface). Il dit encore ailleurs (p. 364) : « A vrai dire, entre la structure des sociétés et celle d'un animal, il n'y a aucune similitude réelle. La comparaison entre les éléments histologiques d'un animal et les individus ou familles constituant une société humaine n'est qu'un artifice de rhétorique; elle peut

fournir des métaphores, des développements oratoires, rien de plus. » J'aurais voulu voir M. Letourneau développer son opinion et critiquer la théorie opposée. Il se borne à peu près à énoncer sa manière de voir. Je me demande de plus si cette opinion ne vient pas en partie de la manière dont il a traité la sociologie dans son livre; M. Letourneau ayant surtout considéré les différentes races au point de vue de la psychologie.

Si M. Letourneau s'est montré assez circonspect dans ses généralisations des faits accomplis, il l'a été bien moins dans ses prévisions sur l'évolution future des institutions. Le « mariage monogamique et inébranlable » ne lui paraît pas éternel. « Là où les intérêts individuels iront en se solidarisant de plus en plus, l'Etat tendra graduellement à se substituer à la famille dans le soin d'élever les futurs citoyens. Peu à peu, la société s'occupera moins de réglementer le mariage et plus de former les générations nouvelles; le souci de l'enfance deviendra pour elle un intérêt capital; les unions sexuelles en elles-mêmes tendront à être de plus en plus considérées comme des actes de la vie privée. » Quant aux contrats conjugaux : « Les intéressés auront la faculté de les combiner à leur guise, comme les autres contrats, en observant seulement quelques règles très générales consacrées par l'expérience. » Et la famille, que deviendra-t-elle? Elle disparaîtra peut-être. M. Letourneau dit seulement : « On est fondé à croire que son rôle ira en s'amoindrissant. » Et, si M. Letourneau ne se trompe pas, il n'y aura pas à le regretter, car « il faut s'aveugler de parti pris pour ne pas voir... combien l'enfant y est torturé dans son corps et dans son âme. » Il s'agit seulement, il est vrai, de la plupart des familles. Voilà donc la famille condammée; la religion l'est également; quant à la propriété, elle sera au moins modifiée par l'abolition totale ou presque totale de l'héritage.

Il est possible qu'il y ait du vrai dans ces diverses opinions; en tout cas, il est difficile de se prononcer catégoriquement sur de tels sujets. Aussi ne le ferai-je point.

Retournons au passé et à l'évolution accomplie déjà par l'homme. Voici, condensée en une phrase, toute une théorie : « Si maintenant, procédant à la manière du dieu des métaphysiciens, pour qui tous les âges écoulés ne sont qu'un moment, nous essayons de résumer en une brève formule les lents progrès accomplis par la pauvre humanité dans son long voyage à la recherche du mieux, nous pouvons dire que toute l'évolution sociale n'est qu'une graduelle émancipation de l'individu dans son esprit et dans son corps. » Il y a beaucoup de vrai sans doute dans l'opinion de M. Letourneau, mais elle est mal exprimée. On pourrait avec presque autant de raison soutenir que l'évolution a pour effet d'augmenter toujours la dépendance de l'homme soit pour le corps, soit pour l'esprit. A mesure que la société se constitue, les relations des hommes les uns avec les autres deviennent plus étroites, la dépendance mutuelle des parties de la société est de plus en plus grande,

les obligations de ses membres les uns envers les autres deviennent de plus en plus nombreuses. Le processus d'évolution a plusieurs côtés : d'un côté, la liberté s'accroît ; de l'autre, la dépendance augmente. Ce qu'il y a surtout de vrai dans la définition de M. Letourneau nous fait bien comprendre ce qu'il faut entendre par émancipation. C'est l'accroissement du pouvoir non pas de faire une chose, quelle qu'elle soit, mais du pouvoir, au point de vue individuel, de faire ce qui nous sera utile ou agréable, et, au point de vue social, de faire ce qui est utile à la société. La liberté est ainsi réduite à être surtout un moyen, non une fin ; mais ce qui est employé comme moyen arrive à être considéré comme fin. La liberté ainsi a pu être considérée comme une fin, et cela est légitime, pourvu qu'elle ne soit ainsi considérée qu'avec les restrictions impliquées par la nature du rôle qu'elle doit remplir.

Persuadé que l'évolution suit son cours et émancipe l'homme, M. Letourneau se déclare relativement satisfait : « Il faut, pour oser nier le progrès, être aveugle ou entiché de quelque chimérique système. » Aussi, il faut voir comment il traite les pessimistes : « Quelques écrivains, généralement dodus et bien portants, très suffisamment nantis des biens de ce monde, ont pris à tâche de nous démontrer que vivre est le pire des maux et que désormais tout l'effort du genre humain doit tendre au suicide. Déjà le vieux Job avait chanté cette antienne, mais il pouvait au moins invoquer des circonstances atténuantes : il avait pour lit un fumier, était rongé par la lèpre et excédé par les flots de moralités banales, que lui versaient des amis satisfaits ; enfin, le pauvre homme n'avait sûrement sur le développement de l'humanité que des notions fort incomplètes. » Il me semble que M. Letourneau prend mal la question du pessimisme. Il ne tient compte que des conditions extérieures où l'homme se trouve placé, et non de la disposition d'esprit de l'homme lui-même, ce qui a pourtant bien son importance. Le bonheur résulte de la satisfaction de nos tendances. Peu importe que nous ayons les moyens de satisfaire des tendances qui ne sont pas les nôtres, ou même quelques-unes de nos tendances si la plupart sont contrariées. Les moyens de satisfaire nos besoins ont augmenté, cela est hors de doute, depuis la naissance de l'humanité ; mais l'homme n'est plus aujourd'hui ce qu'il était alors : ses besoins ont changé, ont augmenté aussi. Il est donc *à priori* parfaitement possible que les besoins se soient développés plus que les moyens de les satisfaire ; il est possible qu'il y ait disproportion entre ce que nous avons et ce que nous désirons, et disproportion telle que la vie nous soit à charge. La solution du problème exige une étude profonde que n'a pas faite M. Letourneau.

A la philosophie de M. Letourneau je préfère sa psychologie, son étude des phénomènes de l'esprit. Il y a dans son livre quelques très bonnes parties, par exemple d'excellentes remarques sur la moralité, sur les sentiments et les mœurs des animaux comparés à ceux de l'homme, sur les différences des diverses races humaines. M. Letourneau

insiste sur la différence de délicatesse des sens chez l'homme civilisé et chez le sauvage et il fait remarquer justement que les sens du sauvage sont souvent fort délicats, mais ont un champ d'activité très restreint. Tout ce qui dans la perception est affaire d'intelligence est très peu développé chez le sauvage. L'Australien, dont la vue est d'ordinaire très perçante, est incapable parfois de comprendre un dessin des plus simples, de reconnaître son portrait. Les sens deviennent plus puissants, quand il y a derrière eux une attention soutenue (c'est ce qui permet aux sens du sauvage de se développer beaucoup sur certains points) et une intelligence développée. Aussi les Européens qui adoptent la vie sauvage finissent souvent par l'emporter au point de vue de la délicatesse des sens sur les sauvages eux-mêmes. On pourrait citer bien d'autres remarques, mais qui ne rentrent que bien difficilement dans la sociologie.

FR. PAULHAN.

Mac Cosh. — THE EMOTIONS. Macmillan, Londres. 1880.

L'étude des émotions a jusqu'ici moins intéressé la science que la littérature philosophique. A toute époque, les moralistes se sont approprié ce sujet comme leur domaine propre : ils en ont dressé la carte avec un soin minutieux ; ils l'ont cultivé, retourné, enrichi à force d'essais et de travaux. Aussi n'y a-t-il guère à dire dorénavant sur les modifications subjectives de l'esprit dues au développement de la sensibilité. Il y a loin pourtant de cet amas d'observations empiriques à un corps scientifique de faits ; en réalité il n'est point de partie de la psychologie plus en retard. Les éléments psychophysiologiques des émotions, les lois objectives de leur combinaison, les causes déterminantes, extérieures ou intérieures, de leur formation et de leur développement, leur classification naturelle, positive, tout est à fixer.

Si la théorie scientifique de ces phénomènes à double face, physiologique et psychique, est encore à l'état d'embryon, la faute en doit être imputée à l'insuffisance et à la fragilité de la méthode suivie. Séparer ici, même un instant, l'état mental soit de ses conditions, soit de ses effets organiques, est un grossier contre-sens.

L'auteur du présent ouvrage sait aussi bien que nous les inconvénients de cette funeste méthode d'abstraction ; il nous avertit dès le début qu'il a eu dessein de considérer « les concomitants et les effets physiologiques des émotions ». Le malheur est, on s'en aperçoit bien vite, que la foi ou le courage lui a manqué au cours de l'exécution. La lecture de ses excellentes descriptions, de ses fines analyses, malgré le charme qui s'y attache, éveille le regret que M. Mac Cosh n'ait point plus hardiment bâti sur les fondements de la physiologie contemporaine, et défini les faits par leurs lois causales, selon l'expression significative de Stuart Mill, au lieu de s'en tenir à l'énonciation de leurs lois empiriques, communément connues. Le savant président de « Princeton College »,

avec un talent d'exposition incontestable, ne dépasse pourtant point le niveau atteint déjà par les psychologues descriptifs ses prédécesseurs : il se tient, de son propre aveu, sur les confins de la littérature et de la science. C'est ce que montrera une rapide revue de son œuvre.

Des trois parties dont l'ouvrage se compose, la première a pour objet les éléments des émotions ; la seconde est consacrée à leur classification ; la troisième se rapporte plus particulièrement aux émotions complexes. Les études des psychologues modernes ayant épuisé la matière du point de vue de la conscience, c'est sur les points de doctrine générale que nous insisterons. Notre appréciation sera surtout une critique de la méthode elle-même, de ses inconvénients et de ses imperfections.

Après avoir signalé au fond de toute émotion l'existence de trois éléments internes, l'appétence naturelle (instinct ou inclination), l'idée de certains objets favorables ou contraires au désir, l'état de conscience (*feeling*), M. Mac Cosh arrive au quatrième élément, la modification organique. Il nous annonce lui-même à quel point de vue et dans quelle mesure il veut en parler : « Il est beaucoup plus difficile de traiter des modifications corporelles produites par les émotions que des émotions considérées comme états de conscience. La raison en est que nous avons affaire dans le premier cas à deux séries très différentes de manifestations, à un corps étendu et à un moi sentant, et à leur action réciproque. Pour le présent, ce qui importe, c'est que les psychologues poursuivent leurs observations avec le secours de la conscience, et que les physiologistes conduisent leurs expériences avec toutes les ressources dont ils disposent, sous la réserve qu'aucun des deux groupes ne spéculera par delà les limites de sa province propre. Si les uns et les autres procèdent ainsi, alors il surgira sans doute des esprits judicieux qui combineront en système les résultats obtenus et projetteront la lumière tant sur l'âme que sur le corps. En ce qui concerne les émotions tout ce que nous pouvons faire à l'heure actuelle, c'est d'énoncer et d'utiliser le petit nombre de lois empiriques (*of an empirical character*) qu'on est parvenu à établir. » Conformément à ce programme, M. Mac Cosh résume les observations principales des physiologistes ; citons un passage de ce chapître pour mieux faire juger de ce que l'auteur a fait et de ce qu'il eût pu faire. « Par les nerfs, les émotions agissent en particulier sur le cœur et les poumons, partant sur les organes de la respiration dont les nerfs sont éparpillés sur la face, si bien que la physionomie nous révèle ainsi le jeu des sentiments. Chaque émotion soudaine accélère l'action du cœur, et conséquemment la respiration, ce qui peut entraîner des mouvements involontaires. Si nos organes de respiration et de circulation eussent été autres, notre mode d'expression lui aussi aurait été différent. Le Dr Beaumont a eu l'occasion de faire durant plusieurs mois des expériences sur un individu dont l'estomac à la suite d'un accident se prêtait à l'inspection directe, et il constate que les émotions mentales produisent invariablement une indigestion et une modification morbides de la membrane tégumentaire de l'es-

tomac.... Certaines émotions, comme une frayeur subite, augmentent l'action péristaltique, au lieu que l'anxiété et la tristesse la diminuent. Les chagrins de toute sorte, la sympathie, la pitié, agissent sur les viscères intestinaux. Toutes les passions violentes sont capables d'entraîner un tremblement des muscles : c'est spécialement le cas de toutes les formes extrêmes de la peur, de la terreur, du désespoir, et aussi bien de la colère ou même de la joie. L'activité du cœur est accrue par la colère. Dans la crainte, le sang ne circule plus avec son énergie habituelle.... »

Il y a là certes, et ailleurs encore, un grand nombre de précieuses remarques dont M. Mac Cosh a voulu avec raison faire bénéficier le lecteur. Ce qui nous étonne. c'est qu'un philosophe aussi exercé n'ait point senti que ces observations exactes, loin de rester isolées et comme sans lien entre elles, demandaient à être systématiquement rattachées à une explication causale, à une doctrine génétique des émotions. On ne saurait nous objecter sérieusement les difficultés très réelles de l'entreprise. En fait cette théorie vraiment scientifique des émotions, bien que non encore fixée, a tenté des savants nombreux de notre époque, physiologistes et psychologues : il suffit de rappeler les essais de Bain, Maudsley, Lélut, Luys, Cl. Bernard et divers. On peut dire que des matériaux en foule ont été amassés par la science contemporaine, et qu'il est devenu nécessaire, indispensable de commencer la construction de l'édifice sur des fondements nouveaux.

Si l'on se prive de ces ressources, de ce fil directeur, dû à la recherche positive, on est presque infailliblement exposé à ne donner qu'une peinture superficielle des faits, à tout emprunter aux moralistes, aux poètes, aux littérateurs de tout rang. Personne n'osera dire que ce soit là une manière philosophique de traiter le problème : on glane où d'autres ont déjà fait la moisson. Le talent de l'écrivain, comme ici, trouve certes encore sa place : l'avancement de la science psychologique voudrait une conception plus profonde, plus hardie et plus entreprenante.

Cette conception fondamentale, il n'est point nécessaire de la chercher bien loin. Descartes l'a esquissée de son mieux dans le curieux *Traité des passions :* la première partie, relativement considérable, n'est qu'un chapitre de physiologie, qui rappelle malgré les différences la méthode de Spencer au début de ses *Principes de psychologie*. « Mon dessein, écrivait Descartes (lettre datée d'Egmont, 14 août 1649), n'a pas été d'expliquer les passions en oratenr, ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien. » C'est l'idée qu'il conviendrait de reprendre aujourd'hui, et d'exécuter avec le concours des physiologistes. Les sensations inconscientes, les suggestions instinctives, habituelles, ou automatiques, les influences organiques exercent une trop grande action sur le développement, la formation, le caractère et le degré de nos émotions pour qu'il soit possibles avec les seuls moyens de l'observation subjective d'en donner une analyse acceptable. Faute d'avoir commencé par l'étude de ces conditions générales des émotions,

d'avoir recherché ensuite les conditions particulières de chacune, M. Mac Cosh en vient à placer sur le même rang, parmi les appétences primitives, des penchants tout à fait dissemblables, les uns indispensables à la vie de l'individu comme l'amour du plaisir et la crainte de la douleur, les autres naturels encore, mais d'apparition tardive, comme l'amour du pouvoir, le sentiment esthétique et le sentiment moral. Puisque, de l'aveu de tous, la sensibilité est inséparable de la vie végétative et animale, et plonge dans les profondeurs de l'organisme par toutes ses racines, c'est donc, en raison de l'inconscience de ses manifestations et de ses conditions élémentaires, du point de vue objectif et externe qu'il est nécessaire d'envisager, d'analyser et de classer les tendances primitives de tout être organisé, y compris l'homme. « Les psychologues, dit judicieusement Maudsley, n'ont pas réussi à analyser les émotions, comme ils ont analysé quelques-unes de nos idées intellectuelles simples; ils n'ont pas encore décomposé nos émotions en leurs éléments, comme ils ont décomposé nos idées de forme, de grandeur, de position et de distance. Ils peuvent étudier séparément la part que prend chaque sens à la construction d'une idée, mais ils ne peuvent pas isoler l'action de chacun des organes internes, ni par conséquent évaluer son rôle particulier dans la production d'une émotion. L'ancienne méthode psychologique est dans ce cas tout à fait impuissante; car la conscience individuelle ne peut en aucune façon l'aider à découvrir le lien qui relie l'état émotionnel aux organes internes: la meilleure méthode ici consiste à observer patiemment et soigneusement les symptômes psychiques qui accompagnent les maladies des différents organes, et l'influence de leurs troubles sur les rêves. »

En dehors des questions encore controversées c'est une autre vérité, aujourd'hui démontrée par le progrès des sciences naturelles, de l'ethnographie, de la sociologie, que l'homme est l'héritier des acquisitions du passé. L'école évolutionniste, Darwin et Spencer en tête, a fait voir avec une rare finesse d'analyse psychologique et une étonnante surabondance de preuves comment les instincts les plus relevés ont vraisemblablement été prédéterminés, provoqués, favorisés par les circonstances externes, les conditions vitales de l'individu ou de l'espèce, la sélection, la tendance à l'imitation, l'habitude, la transmission héréditaire. La psychologie n'a conséquemment plus le droit de négliger une théorie des émotions et des instincts aussi fortement appuyée. M. Mac Cosh a le tort, selon nous, de ne point utiliser de pareils documents, de reléguer à l'écart le facteur essentiel de toute faculté humaine, l'évolution héréditaire. « Je désire, nous dit-il, qu'il soit bien entendu que dans ce traité je n'entreprends point de rechercher l'origine des impulsions sensitives dans le passé ou parmi les espèces inférieures. Je me contente d'en donner un exposé approximativement exact, en considérant comment ces tendances agissent aujourd'hui au sein de l'âme humaine. » C'est contre cette séparation artificielle de l'analyse des faits et de leur explication qu'a voulu précisément réagir la science psychologique

contemporaine. Que dirait-on d'un naturaliste qui, appelé à dresser un tableau systématique des espèces, laisserait de côté les documents de la géologie, les vues théoriques de la biologie moderne? « Il est impossible de traiter des émotions d'une façon complète en les acceptant comme des faits accomplis et en les classant d'après les caractères qu'elles offrent chez un adulte de culture moyenne. La méthode introspective ne sert à rien et ne donne aucun espoir de succès, car elle nous force à aborder d'emblée le résultat complexe d'un développement avancé, au lieu de commencer par la genèse de l'émotion et d'en suivre l'évolution pas à pas. Dans la classification du règne animal tout le monde reconnaît que la seule méthode sûre pour déterminer les vrais rapports entre différents animaux, consiste à étudier le plan de leur développement embryologique; il en est de même des phénomènes psychiques : la seule manière de les bien interpréter consiste à en analyser l'évolution. » (Maudsley.)

La classification des émotions adoptée par M. Mac Cosh se ressent des défauts du plan général. L'auteur distingue les émotions relatives à des objets animés et les émotions déterminées par des objets inaminés : il divise les premières en émotions rétrospectives, immédiates, et représentatives de l'avenir (*prospective emotions*). Ce mode de division d'après la nature des objets ou d'après les rapports du temps est-il bien naturel et rigoureux? L'ouvrage se termine par un chapitre de sociologie générale, où M. Mac Cosh a bien fait d'étudier l'influence des émotions sur les foules, leur mode de propagation, leur action inconsciente sur les individus. La question ne fera que grandir en importance avec les recherches de plus en plus actives de la psychologie des peuples.

Avant de prendre congé de M. Mac Cosh, c'est un devoir et un plaisir pour nous de signaler en particulier un instructif chapitre de son livre sur l'association des émotions. Le problème est celui-ci : Y a-t-il une association propre, directe, entre nos sentiments, ou bien le fait d'association s'applique-t-il exclusivement aux idées ? La plupart des psychologues anglais, Lewes, Maudsley, Bain, qui admettent l'unité consubstantielle de la trinité psychique, désir, idée, action ou volition, ne seraient point embarrassés de répondre. Encore est-il curieux de savoir si les lois d'association des émotions coïncident entièrement avec les lois d'association des idées, et s'il n'y aurait pas à reconnaître ici l'action de causes ou de conditions définies peut-être régulatrices de toute notre vie spirituelle. La psychologie expérimentale a démontré que les émotions, dans beaucoup de cas, naissent des dispositions ou des transformations de l'organisme, s'appelant les unes les autres suivant les rapports de sympathie physiologique des organes. C'est de là que résulte ce qu'on a appelé le « ton émotionnel » de l'individu, la « tonalité psychique des centres nerveux supérieurs », sujette à varier en concordance avec les modifications faibles ou profondes de l'organisation. L'impulsion initiale de quelques émotions violentes, la couleur générale de nos sentiments viennent de là.

Seulement la dominante de ces états varie : c'est tantôt l'idée, tantôt le sentiment. Dans le premier cas, le cours des émotions est lié au groupement des idées elles-mêmes et dépend des lois bien connues de l'association. L'autre cas est celui où tout est réglé par le caractère individuel, les dispositions inconscientes de l'esprit et du corps, les goûts personnels, l'énergie de sensibilité, d'intelligence ou de volonté, propre au sujet. S'il est naturel que l'idée réveille l'émotion, il ne l'est pas moins que le « ton émotionnel » de la personne détermine à son tour la forme des idées, leur apparition à un moment donné, et leur reproduction habituelle ou fréquente. D'où il faudrait peut-être tirer cette conclusion que, loin d'expliquer les associations de sentiments par les associations d'idées le psychologue devait en fin de compte subordonner et ramener celles-ci à celles-là ; que notre manière empirique de penser n'est encore à son plus haut degré qu'une manière de sentir et d'être affecté par les choses conformément à l'état de notre organisation psychique et physiologique. Le secret de nos associations mentales se découvrirait au fond des dispositions natives ou acquises de l'individu : l'agent invisible serait le caractère moral, plus ou moins modifié par l'ensemble fortuit des circonstances. « Les lois primaires de l'association, dit très bien Mac Cosh, sont celles qui règlent la succession de nos pensées en tout temps ; aucune pensée ne peut surgir spontanément sans s'y conformer. Mais, à un moment donné de notre vie il y a une demi-douzaine, une vingtaine, une centaine d'objets si étroitement liés à l'idée présente que tous pourraient également bien reparaître et s'accommoder à ces lois primaires. En traversant le British Museum ou la galerie de peinture de Dresde il se peut que j'aie remarqué au moment même des centaines d'objets : l'un d'entre eux pourra se représenter accidentellement à mon esprit, mais il y en a bien peu qui se retrouvent à leur place et dans leur ordre véritable ; peut-être un seul avec d'autres à la suite. Pourquoi celui-là et les autres se montrent-ils sur le front du groupe, tandis que le reste demeure à l'arrière-plan ? Cette question nous amène à reconnaître des *lois secondaires*, lois modificatrices des premières, que Hamilton appelait lois de préférence, expression satisfaisante, pourvu qu'on n'entende point par là aucun choix ni exercice de la volonté, les lois secondaires opérant d'une façon aussi étrangère à la volonté que les lois primaires. »

La psychologie de l'avenir aura pour tâche de poursuivre dans cette voie l'explication profonde des lois communément admises de l'association. Ces lois ne sont que l'apparence empirique des faits internes, tels qu'ils se présentent à la conscience du sujet. En dehors de la scène visible, dans les coulisses, les modes de groupement de nos idées ne seraient qu'un cas particulier et connu des lois plus générales et peu connues des associations émotionnelles, celles-ci se rattachant en dernier lieu aux aptitudes assimilatrices psychophysiologiques de l'individu.

A. Debon.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

P. de Campou. — Théorie des quantités négatives. 1 vol. in-8, de 40 p. Paris, Gauthier-Villars. 1879.

La théorie des quantités négatives est une de ces *vexatæ quæstiones* qui font le tourment et peut-être aussi les délices des mathématiciens. Sur cette question fameuse, chacun a dit son mot, depuis Viète et Descartes jusqu'à Duhamel, et pourtant on n'est pas encore arrivé à s'entendre. L'histoire de tentatives si nombreuses et si infructueuses n'a pas encore été faite. On devrait la faire. Tout le monde y trouverait son compte et surtout les philosophes. Ils auraient le plaisir de constater que, sur la manière d'exposer une théorie de mathématiques élémentaires, les mathématiciens ne s'accordent pas mieux qu'on ne s'accorde chez nous quand il s'agit d'expliquer l'origine des idées ou bien encore la nature de l'espace et du temps. Mais il ne s'agit point d'écrire cette histoire. Nous nous proposons seulement de faire connaître le travail de M. de Campou.

Notre auteur poursuit un double but, « donner une théorie des quantités négatives, et proposer une méthode d'enseignement » (p. 3). Son point de départ est le célèbre ouvrage de M. Duhamel sur *les méthodes dans les sciences de raisonnement*. Il en parle avec un respect qui n'ôte rien à la liberté de ses critiques. Suivant lui, « M. Duhamel ne s'est pas occupé de généraliser la notion de grandeur au début même de l'algèbre. La nature de cette science exige impérieusement cette généralisation ; elle se refuse autrement aux énoncés simples et compréhensifs » (p. 3). Pour éviter cet inconvénient, il propose « qu'à la grandeur absolue on substitue la grandeur affectée de signe, à laquelle nous donnons le nom de *grandeur* ou *quantité algébrique*. Les quantités négatives se trouvent ainsi introduites et définies comme cas particulier des quantités algébriques, et, sans cette généralisation, on n'a pas d'idée nette de l'abscisse, de l'ordonnée, du sinus, du cosinus, de la projection, du moment d'une force, etc. ; aussi la plupart des ouvrages donnent-ils des définitions défectueuses de ces quantités » (p. 3). Cette indication, déjà si nette en elle-même, deviendra parfaitement claire quand nous y aurons joint à titre de commentaire les définitions suivantes : « Nous appellerons *terme algébrique* le terme arithmétique précédé de son signe (p. 7)..... Nous appellerons de même *monôme algébrique* le monôme arithmétique précédé de son signe ; le *terme algébrique* n'est autre chose que le monôme algébrique considéré comme élément d'un polynôme. Il n'est pas besoin de chercher aucun sens métaphysique à cet élément de calcul ; il est seulement nécessaire de préciser le sens des opérations à effectuer sur ces nouveaux instruments analytiques » (p. 8).

En effet, grâce à ces définitions, les quantités négatives s'introduisent comme d'elles-mêmes en algèbre. La théorie des quantités négatives

ne saurait plus causer d'embarras. Toute difficulté disparaît, en même temps que la théorie elle-même, qui semble pour ainsi dire s'évanouir.

Nous félicitons vivement M. de Campou de s'être rattaché à la tradition des grands mathématiciens du XVIIIe siècle. Ce que M. de Campou propose, Euler l'a fait dans ses *Eléments d'algèbre*, qu'on ne lit plus guère et qui sont peut-être le meilleur traité d'algèbre élémentaire qui existe aujourd'hui. Euler nous dit en effet (nº 16, c'est-à-dire tout au début de son livre) : « Il importe principalement ici de savoir quel signe se trouve devant chaque nombre. De là vient que *dans l'algèbre les quantités simples sont les nombres considérés avec les signes qui les précèdent ou qui les affectent*. On nomme quantités positives celles devant lesquelles se trouve le signe +, et quantités négatives celles qui sont affectées du signe —. » La pensée d'Euler avait été parfaitement saisie par ses contemporains. J'en trouve la preuve dans un admirable chapitre de la *Langue des calculs* de Condillac [1], qui pourrait servir de commentaire au travail de M. de Campou : « Qu'est-ce donc, dit Condillac, que ces quantités en moins qui n'ont lieu qu'en algèbre? Car enfin, si ce sont des quantités, on devrait les retrouver dans toutes les langues. Je réponds qu'une quantité qu'on soustrait est une quantité, comme une quantité qu'on ajoute : 2 est également une quantité dans — 2 et dans + 2; mais — 2 est l'expression d'une opération qui soustrait 2, comme + 2 est l'expression d'une opération qui l'ajoute. Il ne faut pas confondre ces choses et prendre la soustraction d'une quantité pour une quantité. Voilà cependant ce qu'on a fait. »

Nous n'insisterons pas sur les développements que M. de Campou a donnés à son principe. Ces développements appartiennent aux mathématiques pures. Tous ceux qui s'occupent de ces sciences liront avec grand plaisir et grand profit l'ingénieux et savant opuscule que nous avons essayé de faire connaître. T.-V. C.

Fernand Labour. — M. DE MONTYON D'APRÈS DES DOCUMENTS INÉDITS. Paris, Hachette. 1880. 285 pages in-18.

L'auteur étudie successivement dans M. de Montyon le magistrat, le seigneur de village, le causeur, l'homme politique, le publiciste et le philanthrope.

M. de Montyon appartenait à la noblesse de robe ; il descendait de bourgeois parvenus. Mme de Fourqueux, le célèbre romancier pornographe, était sa sœur : c'est là certainement le plus piquant détail de sa généalogie.

Intendant d'Auvergne, puis de Provence, enfin d'Aunis, M. de Montyon eut à lutter contre la famine. Grâce à lui, paraît-il, l'Auvergne fut sauvée. Ici peut se placer une anecdote. Le philanthrope devait porter au roi une somme assez ronde . Bon nombre de ses administrés conçoivent le projet d'aller l'attendre sur la route et de s'emparer des coffres. Montyon apprend le complot, déguise un Suisse en intendant,

1. Livre II, chapitre VII.

le loge dans la berline avec des valets et des caisses vides, l'envoie à ses administrés et pendant ce temps s'enfuit par un autre chemin. Il y a dans ce chapitre une lacune regrettable. M. Labour, qui insiste si longuement sur tant de détails secondaires, néglige complètement le problème de la disgrâce de Montyon. Le mot *disgrâce* est à peine prononcé, et nulle part mention n'est faite du procès si important de La Chalotais.

Le chapitre sur le seigneur de village est presque tout entier occupé par des extraits de la correspondance de M. de Montyon et de son homme d'affaires. C'est à cette correspondance que se borvent d'ailleurs l'inédit et le piquant du volume. Le « bienfaiteur de l'humanité » y apparaît d'une dureté et d'une avarice que Mme de Créqui qualifiait de sordide. Après cette lecture, on comprend que la mémoire de M. de Montyon soit peu populaire dans ses villages. En bon avocat, M. Labour s'efforce d'atténuer l'éloquence de ces documents; mais à quoi bon? Ne voyons-nous pas chaque jour des avares charitables?

Le causeur n'apparaît pas sous un jour meilleur. C'était pour les femmes de qualité un « sanglier philanthrope »; pour les femmes de condition, « le grenadier de la robe ». M. Labour cite dans ce chapitre des appréciations de Montyon sur l'abbé Terray, Turgot, Necker, Calonne, Orry, Maupeou, souvent sévères, toujours étudiées et concises. Pourquoi n'avoir pas rejeté ces fragments de l'œuvre dans le chapitre consacré au publiciste?

Avec la plupart de ses contemporains, Montyon était catholique-philosophe, c'est-à-dire catholique un peu tiède, de plus disciple de Rousseau et d'Adam Smith : il devait donc être philanthrope. La première ondation de M. de Montyon consiste en un prix annuel (1780) pour des expériences utiles aux arts. C'est en 1782 qu'il adressa aux académiciens un mémoire anonyme, dans lequel il annonçait l'établissement des prix de vertu. Suspendues pendant la Révolution, ces fondations furent remises en vigueur au retour des émigrés. Enfin, par son testament, que M. Labour reproduit *in extenso*, le philanthrope léguait le quart de son immense fortune (6 802 422 fr. 95 cent.) aux Académies, le reste à l'administration charitable de Paris, abstraction faite de quelques donations particulières. Le volume se termine par des emprunts, nécessairement fastidieux, aux éloges académiques. C. H.

G. Canestrini. — La theoria di Darwin criticamente esposta. — *Biblioteca scientifica internazionale*, vol. XXV, in-8°, 350 p. Milano, fratelli Dumolard.

Le livre M. Canestrini est un excellent exposé de la doctrine de Darwin, dont l'auteur est un défenseur convaincu. En 1877, il avait déjà fait paraître un livre fait à un autre point de vue, mais destiné, comme celui-ci, à faire connaître le darwinisme en Italie. La théorie du savant anglais ne peut que gagner à avoir un tel interprète. L'étude consciencieuse, substantielle de M. Canestrini offre partout une grande clarté et se lit avec l'intérêt le plus vif. L'auteur étudie d'abord la théorie de

la création telle qu'elle est exposée dans la Bible et en fait voir l'insuffisance, au point de vue scientifique. Puis il s'occupe de la sélection artificielle et montre les effets obtenus par l'homme sur les animaux qu'il possède. Vient ensuite un chapitre sur la variabilité de l'espèce et les différences présentées par les individus, et sur les causes de ces faits. Puis M. Canestrini montre comment les caractères se transmettent par l'hérédité, il étudie la sélection naturelle et ses diverses conséquences, consacre un chapitre à l'instinct et à l'intelligence, et après avoir exposé et défendu la théorie de la sélection sexuelle, il s'occupe de l'application à l'homme de la théorie évolutioniste et termine par un résumé général.

Il n'y pas lieu de résumer plus longuement le livre M. Canestrini ; les théories qui y sont étudiées sont connues des lecteurs de la *Revue*. Quant aux détails, aux faits sur lesquels reposent ces théories, ils abondent dans l'ouvrage de M. Canestrini, qui, tout en mentionnant les principaux faits cités par ses devanciers, y ajoute ses propres observations. Ce qui contribue encore à l'intérêt de son livre, c'est l'exposé et la discussion assez brefs souvent, ce qui était obligatoire, mais toujours clairs et nourris de faits, des points secondaires de la thèse évolutioniste, comme les causes qui déterminent le sexe des animaux, les effets des mariages consanguins, la pangenèse, les rapports entre les êtres organisés, les couleurs protectrices et l'imitation, la sélection civile, etc. — A propos des causes qui déterminent le sexe, M. Canestrini expose une hypothèse qui lui paraît s'accorder avec les faits connus et présenter les avantages des autres théories sans leurs inconvénients. D'après lui, le sexe dépendrait du nombre de spermatozoïdes qui agissent sur l'ovule. « Quand l'intervention des spermatozoïdes est nécessaire, dit-il, s'ils sont en très petite quantité, ils font accomplir les premières phases du développement à l'œuf, qui avorte ensuite. Une plus grande quantité lui donne une vie plus longue et fait naître une femelle ; une quantité plus grande encore produit le sexe mâle. »

Je signalerai encore quelques pages sur la « sélection civile », conséquence de l'état social, et qui donne aux vainqueurs dans la « lutte civile » les places les plus élevées dans la société, et sur l'application à la politique de la théorie de Darwin. Au point de vue idéal, « la théorie darwinienne doit prendre parti pour celle (la forme du gouvernement) qui accorde la plus grande part à la lutte civile et appelle tous les éléments (de la société) à collaborer au bien commun ». « Ce que le darwinisme exige, c'est seulement que tout homme soit mis en mesure de lutter, pour améliorer sa condition, par tous les moyens dont il dispose ; il réprouve donc toute forme de servitude qui mettrait l'homme au niveau des animaux domestiques et ces privilèges qui ne sont pas nés du mérite personnel et tendent à établir entre les hommes une distance assez démesurée pour décourager le moins favorisé dans la lutte civile. » Les assertions de M. Canestrini ne me semblent pas indiscutables. La question, à mon sens, n'est pas bien posée, mais ce n'est pas le lieu d'examiner longuement ce point. FR. PAULHAN.

CORRESPONDANCE

A PROPOS DU LIVRE DE M. EVELLIN

Monsieur et cher Directeur,

En rendant compte, dans le dernier numéro de la *Revue*, de l'ouvrage de M. Evellin, *Infini et quantité*, M. Victor Brochard a annoncé à vos lecteurs que la partie mathématique serait l'objet d'une étude spéciale. Mais je dois vous avouer que les éloges sous lesquels il accable à cette occasion votre humble collaborateur pour les questions de philosophie qui touchent aux mathématiques me mettent dans un embarras d'autant plus grand que, comme vous le savez aujourd'hui, mon intention n'était nullement et n'est pas encore de me livrer à cette étude spéciale.

A la vérité, avant d'apprendre que M. Brochard s'était chargé d'une difficile analyse dont il s'est incontestablement mieux acquitté que je ne l'aurait fait, les liens de la vieille amitié qui m'unit à M. Evellin, et le souvenir, déjà bien lointain, des discussions orales que j'ai soutenues avec lui à Bordeaux sur ses thèses favorites, m'avaient fait désirer et l'honneur de le contredire un peu dans votre *Revue*, et le plaisir de confirmer certains de ses arguments. Mais je suis trop pénétré de ce que disait Aristote [1].

« D'ailleurs il n'y a pas lieu de tout réfuter, mais seulement les conclusions faussement tirées des principes; les autres, non. Ainsi, c'est au géomètre qu'il appartient de réfuter la quadrature par les segments; pour celle d'Antiphon, cela ne le concerne point. »

Or, il est certain que si M. Evellin ne nie pas précisément la vérité des principes de la géométrie, il diminue au moins singulièrement leur valeur objective. Ce n'était donc qu'au point de vue métaphysique que je me proposais d'examiner ses théories.

J'ai soutenu, il est vrai, et je crois toujours que c'est bien au mathématicien qu'il appartient de discuter et d'établir les principes des mathématiques. Mais il doit au moins, pour cela, prendre une position métaphysique déterminée, quoique d'ailleurs le choix de cette position soit indifférent, du moment où elle n'entraîne pas de contradictions. Tout vrai métaphysicien au contraire, et c'est le cas de M. Evellin, si caractérisé qu'il puisse être par son point de départ, ne peut accomplir son œuvre, concilier le réel et l'idéal, établir l'unité entre l'objectif et le subjectif, qu'en se transportant successivement aux deux pôles contraires de la pensée humaine, qu'en accomplissant le cycle parfait, à travers les abîmes insondables et les obstacles qu'on ne renversera point. C'est une évolution où ne peut le suivre le mathématicien, et pour cause; il perdrait trop de temps en route à vérifier jusqu'à quel point sont compatibles les principes successivement adoptés.

En tout cas, M. Brochard m'a épargné la tâche que j'ambitionnais; car il a mis exactement, à mon sens, le doigt sur le côté faible de la thèse dont il s'agit. M. Evellin est de fait un réaliste qui aboutit à des conclusions dont le caractère est nettement idéaliste. Or ces conclusions sont, je le crois du moins

1. *Natur. auscult.*, I, 2.

pour la majeure partie [1], parfaitement soutenables avec une position originaire conforme à leur caractère; mais, dans la thèse opposée, elles sont d'autant plus difficiles à défendre que les principes de la géométrie, tels qu'ils ont été constitués, dérivent en fait d'un réalisme naïf.

S'être aussi habilement tiré de ce mauvais pas que l'a fait M. Evellin, c'est son principal titre de gloire; mais sa subtilité dialectique ne doit pas faire illusion; les difficultés ne sont vraiment pas résolues, comme l'a montré M. Brochard. Aussi les deux premières parties du livre *Infini et quantité*, celles où l'auteur expose ses déductions à partir de la thèse réaliste, forment-elles un ensemble relativement plus faible que le reste.

Irai-je cependant les critiquer par le menu, comme m'y convie notre collaborateur, à ma grande confusion? Mais s'il s'agit, sur cette difficile matière, d'exposer mes vues personnelles, il ne me manquera pas d'occasions où je pourrai le faire avec plus de liberté, et une étude historique sur le concept de l'ἄπειρον à partir d'Anaximandre m'offrira notamment un cadre plus favorable, pour lequel j'ai déjà réuni de nombreux éléments. S'il ne faut qu'apprécier le travail de M. Evellin, au point de vue métaphysique, M. Brochard ne m'a rien laissé à dire; au point de vue scientifique proprement dit, je ne puis que déclarer cette critique sans intérêt pour vos lecteurs, car elle se bornerait à relever quelques inexactitudes de détail qui ne sont au fond que des incorrections de langage et non de pensée.

Il est cependant un point sur lequel je ferai une exception, peut-être mal justifiée; mais j'avoue que ce n'est point sans quelque dépit que je vois essayer de rajeunir au XIXe siècle un sophisme aussi usé que celui de l'Achille.

Aristote y a fait depuis longtemps une réponse qui devrait être définitive. Que Zénon nie la possibilité du mouvement, il soulève une difficulté métaphysique sérieuse, qui oblige, à tout le moins, à préciser les concepts du point et de l'instant. Mais cet appareil du héros aux pieds légers et de la lente tortue a un caractère purement théâtral et n'a rien à faire à la question. Bien plus, dès que Zénon accorde qu'Achille et la tortue sont en mouvement, le premier marchant dix fois plus vite que la seconde, il accorde par là même que la rencontre aura lieu.

L'objection : « L'avance de la tortue sera *toujours* de un dixième de l'espace franchi par Achille, » est une erreur absolue. Qu'est en effet toujours cette avance, d'après les données du problème? C'est l'avance initiale, plus le chemin parcouru par la tortue, moins le chemin parcouru par Achille, qui est dix fois celui de la tortue. Nous avons donc : l'avance initiale moins neuf fois le chemin de la tortue. Or celle-ci est supposée marcher indéfiniment. Donc il y aura un moment où le chemin qu'elle aura parcouru sera le neuvième de l'avance initiale; à ce moment, l'avance sera donc rigoureusement nulle, Achille aura atteint la tortue.

Cette solution ne fait appel à aucune considération sur l'infini et ne suppose pas le problème résolu, ce que M. Evellin ne concède pas le droit de faire. Elle ne laisse rien subsister du sophisme, qui, sous sa forme paradoxale, n'a donc aucune valeur.

Mais pourquoi fait-il illusion? C'est qu'on peut déterminer par la pensée un nombre indéfini d'instants auxquels la tortue est en avance sur Achille du dixième, du centième, du millième, etc., de l'avance initiale, et, que si au début ces instants sont nettement isolés, on se figure aisément, à les voir se rapprocher indéfiniment et très vite, que bientôt ils arrivent à composer le temps et que l'on peut dire *toujours*. Mais il serait plus vrai de dire *jamais*, car l'ensemble de tous ces instants, quel qu'en soit le nombre, a, comme chacun d'eux, une durée rigoureusement et absolument nulle.

1. Je fais surtout des réserves en ce qui concerne la notion du temps, dont l'infinitude me semble nécessaire en tout état de cause.

Ainsi avec le concept de l'instant mathématique, tel qu'il était déjà parfaitement précis pour Aristote, la difficulté n'existe en aucune façon. Il n'en est pas de même pour Zénon, qui conçoit l'instant comme un élément du temps, — et par conséquent toute durée finie comme la somme d'un nombre très grand, mais fini et déterminé d'instants, — tandis qu'il raisonne sur la ligne comme si elle comprenait un nombre indéfini de points. Il est clair que, dans ces conditions, le mouvement est incompréhensible, mais le fils de Pélée et la tortue sont tout à fait hors de cause.

Si l'instant est conçu comme élément du temps, le point doit nécessairement être conçu, avec M. Evellin, comme élément de l'espace, ce qui ne suffit pas au reste, pour expliquer le mouvement. Mais je ne veux pas aborder la critique de l'explication donnée dans le livre : *Infini et quantité*. Elle m'entraînerait trop loin, et je me borne à une dernière remarque.

Pour M. Evellin, les concepts du continu, de l'instant et du point mathématique sont des illusions de l'imagination. Ceux du discontinu, de l'instant et du point éléments, auraient seuls un caractère rationnel. C'est plutôt le contraire qui me paraît vrai, si l'on écarte les concepts du continu et du discontinu qui sont également donnés par les sens, également clairs pour la raison (un mur, un tas de pierres). Mais ce n'est nullement la raison, c'est l'imagination qui réclame un élément ultime pour le temps, l'espace ou même la matière. Quand la raison oppose l'indivisible au divisible, ce n'est point elle qui affirme que le premier est une partie du second ; c'est l'imagination, absolument impuissante à se figurer le point mathématique autrement qu'avec une certaine étendue et même une certaine forme, tout aussi bien que la main est impuissante à le représenter sur le tableau noir autrement que par une petite agrégation de particules de craie. Même dans la thèse de l'existence objective de l'espace, le point mathématique ne participe nullement à cette existence; comme l'a dit Apollonius, c'est un résidu qui ne subsiste que pour la διάνοια seule.

Le concept du point chez M. Evellin, comme existant objectivement, comme partie minima de l'espace, est une forme originaire, qui n'a pas atteint la précision scientifique et où persiste la confusion entre les exigences de l'imagination et celles de la raison. C'est « l'unité douée d'une position » des pythagoriciens, avant que les conséquences de l'incommensurabilité eussent réduit cette unité à un pur zéro. Il a une étendue déterminée, ce qui est avoué, puisqu'il y a dans un mètre, pour M. Evellin, un nombre de points déterminé, sinon déterminable pour nous. Il a de même une forme précise, et il ne serait pas bien difficile de démontrer que c'est celle d'un dodécaèdre rhomboïdal. Comment un tel point peut être conçu comme indivisible, cela ne peut s'expliquer, je le répète, qu'en substituant plus ou moins ouvertement, plus ou moins consciemment, la thèse idéaliste à la thèse réaliste.

Agréez, etc.

Le Havre, le 10 avril 1881.

PAUL TANNERY.

Monsieur et cher Directeur,

En vous priant d'accueillir cette courte réponse, je n'ai nullement l'intention d'entrer dans le vif d'un débat qu'il sera utile, peut-être, de rouvrir un jour sous une autre forme. Aujourd'hui, je n'ai ni ne puis avoir qu'une pensée, celle d'éclaircir certains points de fait et de restituer à l'hypothèse que je propose quelques-uns de ses traits essentiels. J'accepte sans discussion pour le moment toute critique d'idées ou de doctrine ; je ne revendique que le droit de me présenter à la critique tel que je suis.

Votre très apprécié collaborateur, M. Paul Tannery, qui évoque, à ma grande reconnaissance, de vieux et chers souvenirs, fait deux parts dans le travail auquel il a bien voulu s'intéresser : ici il contredit, là il confirme. Ce qu'il n'accepte que sous réserves, c'est la partie métaphysique de ma thèse ; ce qu'il tient pour acquis, c'est la correction des vues scientifiques qui s'y rencontrent.

Au point de vue spécial des mathématiques, j'ose dire que rien ne pouvait m'être plus précieux que le témoignage d'un esprit aussi distingué et aussi sûr que M. Paul Tannery, un savant doublé d'un philosophe. Je puis donc prendre quelque confiance et me dire que le terrain sur lequel je me suis placé est solide. Il y a là un *substratum* de faits et d'idées qui résiste, et, pour l'heure, c'est l'essentiel.

Reste la partie métaphysique de l'ouvrage. A ce point de vue nouveau, j'ai hâte de prévenir une confusion. En me livrant à l'étude que j'ai entreprise, je me suis proposé un double but : expliquer l'infini mathématique par le fini qu'il suppose et dont il n'est vraisemblablement que le symbole ; — puis, l'horizon s'élargissant de lui-même, montrer, au sein de l'entendement, le mouvement d'une double dialectique, l'une *réelle*, l'autre *idéale*, dont il semble qu'il faille dès aujourd'hui tenir grand compte, si l'on veut aborder avec quelque chance de succès l'étude des antinomies redoutables et, en dépit de tout, persistantes de la science.

Le premier de ces deux problèmes, celui qui se rapporte à l'Infini, est le seul auquel je me sois spécialement attaché. Suis-je parvenu à le résoudre ? Ce serait témérité que de le croire, et, en pareille matière, le plus confiant concevrait des doutes; mais d'autre part je suis assuré à l'avance qu'aucun esprit sérieux et vraiment avisé ne me jugera avant de m'avoir entendu, je veux dire compris. M. Paul Tannery évite, pour cette raison même, de se prononcer : « il faudrait me suivre à travers trop de principes, » il veut dire, à travers trop de démonstrations et de théorèmes, le principe de contradiction étant le seul que j'aie invoqué; quoi qu'il en soit, je ne puis que me féliciter de cette réserve, et j'en remercie la critique prudente qui l'a inspirée.

En ce qui concerne la question de méthode, j'ose dire qu'aucun obstacle sérieux ne nous sépare, M. Tannery et moi. « Dans la discussion des principes, le mathématicien peut occuper la position métaphysique qu'il lui plaît, pourvu qu'elle n'entraîne pas de contradiction. » Je l'accorde, scrupule; mais je crois que la liberté qu'on réclame pour le savant est beaucoup plus restreinte qu'on ne l'imagine, et que les exigences du problème limitent singulièrement les solutions. Il faut choisir en effet : — ou l'infini

sans restriction, τὸ ἄπειρον ἁπλῶς, qu'il soit d'ailleurs actuel ou virtuel ; ou un infini accidentel et symbolique, pur équivalent du fini, τὸ ἄπειρον κατὰ συμβεβηκός. — Nulle autre situation métaphysique ne semble possible, et, entre ces deux alternatives, il est malaisé d'apercevoir un milieu. Pour ma part, quoi que je fasse, quelque biais que je cherche, la première hypothèse me paraît de plus en plus insoutenable ; c'est la contradiction violente et à chaque pas, mal aigu et chronique à la fois. Je n'insiste point, et, quoi qu'il m'en coûte, je reste sur le seuil de la discussion ; ce que je voulais dire, je l'ai dit : j'accepte la méthode, j'accepte à l'avance les résultats.

Ce que je n'accepterai à aucun prix, malgré tout mon bon vouloir, c'est l'idéalisme d'emprunt que l'on m'attribue par méprise. Il y a là, s'il est permis de sourire en un sujet aussi grave, comme une violation du principe d'identité, à laquelle, par égoïsme, je ne puis demeurer indifférent. Je sais bien qu'il n'est question dans le passage dont je parle que d'un idéalisme de circonstance, d'un idéalisme contracté vers la fin de ma tâche au maniement des principes et des formules mathématiques ; mais enfin j'ai beau revenir sur mes conclusions, j'ai beau les interroger sans parti pris et une à une, je n'en vois jamais sortir qu'une pensée qui les résume toutes : l'idéal dépend du réel, car la limite sans laquelle l'idéal ne serait pas est, au fond, le seul réel, le seul absolu. Penser de la sorte, est-ce penser en idéaliste ou en réaliste ?

Si l'on veut bien m'accorder cette dernière qualification, à laquelle j'ai tous les droits, je serai plus à l'aise pour reconnaître avec M. Tannery que les principes de l'idéalisme pur, de cet idéalime qui n'est pas le mien, sont inconciliables avec ceux de la mathématique « réaliste, il l'avoue, dès l'origine ». En retour, mon honorable contradicteur me fera une concession ; il cessera de soutenir qu'un idéalisme conséquent avec lui-même, un idéalisme qui proposerait des conclusions « conformes à la situation originaire qu'il aurait prise », puisse avoir dans ses essais d'explication les moindres chances de succès, l'antinomie des points de vue devenant alors dès le principe et demeurant d'un bout à l'autre radicale.

J'écarterai avec autant de franchise un malentendu non moins grave. « Le point et l'instant, objecte M. Tannery, ne peuvent se concevoir comme éléments de l'étendue et de la durée ; autrement, ils auraient étendue et durée eux-mêmes. » Je rejette la conséquence, légitime seulement, s'il est évident ou démontré que l'élément doit être conçu comme homogène au tout qu'il engendre. Or, loin d'accepter un tel principe, je n'y ai jamais vu qu'un besoin de l'imagination, impuissante à écarter, dans le progrès de sa dichotomie idéale, le schème importun de l'étendue. Sans doute, toute partie phénomènale est divisible, et rien de plus naturel, puisqu'on ne perçoit que des groupes ; mais l'imagination, vouée à répéter le phénomène, nous abuse, lorsqu'elle affirme que les parties ultimes suivent la même loi. Il est trop clair que, s'ils existent, les éléments sont les seules parties du tout qu'on ne puisse envisager comme d'autres touts, et que là où la multiplicité cesse, l'étendue parallèlement doit cesser. Supposer que l'élément irréductible puisse se concevoir comme homogène à un *quantum* quel qu'il soit, c'est aller au-devant d'un démenti formel de la raison.

Ce que je viens de dire, je l'ai répété maintes fois sous toutes les formes. Certes, s'il est une proposition que j'aie essayé de mettre en lumière et de rattacher étroitement au principe de contradiction d'où elle émane, c'est celle-ci : *l'élément, en tant qu'élément, est hétérogène à la grandeur, ou il n'est*

pas ; et, s'il n'est pas, il faut de deux choses l'une : ou que la grandeur ne soit jamais engendrée ou que l'infini se réalise.

A ces courtes réflexions, le lecteur jugera si j'ai pu avoir la moindre velléité de donner au point une forme définie. — Non ! — Ni dodécaèdre rhomboïdal, ni cube, ni sphère, ni quoi que ce soit qui ait des dimensions et que l'on mesure ! — Son essence est de n'avoir point de parties ; οὗ μέρος οὐθὲν, disait déjà Euclide. Qu'on ne croie pas, à ma confusion, que je veuille rétrograder de deux mille ans ! Mais ce qui est sans parties, ajouté à ce qui est sans parties, peut former un composé où les parties seraient multiples, et, si l'on pose une intelligence qui en opère la synthèse, l'étendue aussitôt devient possible. Contre une genèse si rationnelle et si simple, il n'y a, en vérité, qu'un opiniâtre préjugé de sens commun.

Par suite du malentendu que je signale, mon contradicteur adresse souvent à un personnage qui n'est pas moi des objections où je retrouve, non sans un secret plaisir, ma propre pensée. « Même dans l'hypothèse de l'existence objective de l'espace, dit-il, le point mathématique ne participe nullement à cette existence. » Sans doute et nécessairement, car ce n'est que par sa répétition que le point engendre l'étendue, et, avant de se répéter, il faut bien qu'il soit. « Apollonius l'a bien dit, c'est un résidu qui ne subsiste que par la seule διάνοια. » Je ne prétends pas autre chose, et cette formule est toute ma thèse ; lorsqu'on passe à la limite, lorsqu'on affirme l'élément, l'imagination cède le pas à la raison pure, à cette διάνοια affranchie du sensible, qui veut qu'il n'y ait pas de composés sans composants, et que par suite, il y ait enfin des composants indivisibles.

Je ne puis m'attarder aux détails. En ce qui concerne le *continu* et le *discontinu*, par exemple, ma pensée, que je croyais suffisamment éclaircie par le contexte, est sans doute restée obscure. De fait, quand j'ai soutenu que la discontinuité était d'ordre rationnel, je n'ai eu en vue que la distinction des éléments ultimes, individuels bien que contigus, et l'on ne niera pas qu'une telle distinction échappe aux sens. Mais passons. Un problème bien autrement intéressant est celui que se posa il y a plus de vingt siècles Zénon d'Élée. Sur ce terrain, je me sens d'autant plus à l'aise qu'il ne s'agit plus cette fois de ma modeste personne, mais de celle du plus subtil (parlons-en mieux, car la subtilité que nulle objection n'entame est souvent grande profondeur,) du plus profond et du plus pénétrant dialecticien de l'antiquité.

L'argument est bien vieux, — je ne dirai pas usé, — car il a été si souvent réfuté qu'il a décidément quelque chance d'être irréfutable. Après Aristote, c'est Descartes, c'est Leibniz, c'est d'Alembert qui l'attaquent, et, après tant d'assauts répétés, il se produit ce phénomène étrange que des esprits aussi puissants que Hamilton et Grote, en Angleterre, M. Renouvier, en France, le trouvent encore debout et intact. Voilà ce qu'on s'explique mal si la censure d'Aristote est définitive ; mais comment le croire ? Pour détruire l'argument, ou, comme on dit, le sophisme, Aristote s'y reprend à deux fois dans la *Physique*, et le second essai de réfutation est un compromis, plus qu'un compromis, un acte véritable de complicité et d'adhésion. C'est que les premiers livres de la *Physique*, ne sont encore qu'une mathématique, tandis que le dernier est une métaphysique anticipée où le philosophe laisse pressentir son dernier mot. Je citerais si le texte était moins connu. « La solution que j'ai proposée autrefois, dit en substance Aristote, est insuffisante, s'il s'agit de la réalité véritable.... Les infinis que le mouvement épuise,

sont des infinis symboliques; des infinis sans restriction, jamais [1]. » Zénon d'Elée, celui qui le premier aperçut, de ce regard pénétrant du génie, l'inquiétante et pourtant nécessaire antinomie du réel et de l'idéal, aurait-il donc demandé plus ?

Mais laissons-là l'histoire, et venons au fait.

L'objection : « L'avance de la tortue sera *toujours* de 1/10 de l'espace franchi par Achille est une erreur absolue. » Pourquoi cela? — D'après les données du problème, ce qu'est *toujours* l'avance, le voici : c'est l'avance initiale, plus le chemin parcouru par la tortue, moins le chemin parcouru par Achille, qui est dix fois celui de la tortue. — Je l'accorde. — Nous avons donc l'avance initiale, moins neuf fois le chemin de la tortue. — Sans contredit.

Je continue : « Or celle-ci est supposée marcher indéfiniment. » Voilà un appel à l'infini qui va, en dépit de mon honorable contradicteur, compliquer le problème ; la tortue peut donc franchir un espace dont les subdivisions seraient en nombre indéfini — cela est étrange.

Et, quand cet *indéfini* sera *fini*, le chemin parcouru par la tortue sera de 1/9 de l'avance première. — Soit. — Mais quand donc cet *indéfini* sera-t-il *fini?* — S'il s'agit d'un indéfini sans restriction, du τὸ ἄπειρον ἁπλῶς d'Aristote, la réponse est bien simple, Aristote l'a faite lui-même : *Jamais*.

« Il viendra donc un moment... » N'en croyez rien, car le temps qu'on met à épuiser un inépuisable, c'est *toujours*.

Et ce cruel *toujours* ne répond pas seulement à un faisceau d'instants infinis en nombre, ainsi que vous dites qu'on l'imagine; il répond aux subdivisions durables de la durée, infinies elles-mêmes en nombre, et, en vertu de votre propre hypothèse, toujours irréductibles à l'instant.

Je laisse de côté l'hypothèse tout arbitraire d'un Zénon attentif à la divisibilité infinie de l'espace et oublieux de la divisibilité parallèle du temps. M. Renouvier, malgré un texte équivoque de la *Physique*, en a fait justice [2]. La seule difficulté sérieuse qu'on puisse à mon sens élever encore, vise non plus l'argument lui-même, mais sa forme :

« Dès que Zénon accorde qu'Achille et la tortue sont en mouvement, le premier marchant dix fois plus vite que la seconde, il accorde par là même que la rencontre aura lieu. »

C'est incontestable, mais en fait Zénon n'accorde pas le mouvement, et il ne le suppose que pour en montrer l'absurdité. Il imagine le problème résolu (ce que je concède toujours le droit de faire, sauf le cas où l'on chercherait à rattacher une proposition visiblement fausse à des principes vrais), et il procède à peu près de la sorte, τραγικῶς, comme dit Aristote.

Vous croyez que le mouvement existe et qu'il se produit dans le continu de l'espace; à ce compte, pour avancer, tout mobile devra parcourir une infinité de subdivisions infinies de cet espace, ce qui est absurde.

Et, si vous doutez du fait, voyez ce qui se passe lorsque se produit la rencontre des mobiles ; jetez les yeux sur ce court intervalle, qui, dans le problème, sépare le 1/10 du 1/9 de la distance première; puis, à l'aide de ce *spécimen*, jugez de l'espace entier; dites si, tel que vous le concevez, il est ou non compatible avec le mouvement.

Cette difficulté et les difficultés analogues ont été jusqu'ici plutôt tou-

1. *Phys.*, liv. VIII.
2. *Log.*, liv. I.

chées que résolues. Il convient de s'y appliquer de nouveau, au grand profit de la pensée humaine et par suite de la métaphysique et de la science qui en représentent les deux faces.

Veuillez agréer, etc.

Paris, le 22 avril 1881.

E. Evellin.

L'Encéphale. — Voici la deuxième revue spécialement consacrée à l'étude des maladies mentales et nerveuses qui se fonde depuis un an. La première en date — les *Archives de neurologie* — est publiée sous la direction de M. Charcot. La seconde — *l'Encéphale*, journal des maladies nerveuses et mentales — est dirigée par MM. Ball et Luys. Cette seconde publication comprendra des mémoires originaux, des leçons didactiques, des observations cliniques, des revues générales des principales questions à l'ordre du jour, des articles bibliographiques, des comptes rendus de Sociétés savantes, etc.

Le 1er numéro contient : deux mémoires de M. Ball sur l'*ischémie cérébrale fonctionnelle* et les *impulsions intellectuelles;* un travail de M. Luys sur la *morphologie cérébrale;* une contribution à l'étude pathogénique des hallucinations (*Les hallucinations unilatérales*) par M. Regis, et enfin une revue de M. Chambard sur le *somnambulisme*. Elle paraît pas fascicules trimestriels depuis le mois d'avril dernier (Masson, éditeur).

M. Hans Vaihinger, dont nous avons déjà fait connaître l'ouvrage sur « Lange, Hartmann et Dühring », prépare un *Kommentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft* qui contiendra de 4 à 5 volumes. Le premier volume, qui est sous presse, paraîtra cette année, *Zum hundertjähriges Jubilaüm derselben*. On sait que la première édition de la *Critique* a paru en 1781.

On nous annonce qu'une Rivista di Filosofia scientifica va être fondée prochainement à Milan (chez Dumolard) : elle sera dirigée par MM. Marselli, Ardigò, Boccardo, Canestrini et Sergi. Elle comptera parmi ses principaux collaborateurs MM. Angiulli, Cantoni, De Dominici, Ferri (Enrico), Herzen, Lombroso, Moleschott, Mosso, Siciliani, Tamburini, Trezza, Vignoli, etc. — Ces noms sont assez connus de nos lecteurs pour faire présager l'esprit de la nouvelle *Rivista* : elle sera dévouée aux intérêts de la philosophie scientifique. Nous ferons connaître le programme de cette revue, dès qu'il aura paru, et nous en parlerons plus longuement. Nous sommes heureux de penser que, par elle, l'esprit nouveau sera dignement représenté en Italie.

Le propriétaire gérant :

Germer Baillière.

Coulommiers. — Typ. Paul BRODARD.

DU ROLE DU MOUVEMENT

DANS LES

ÉMOTIONS ESTHÉTIQUES

Depuis le commencement du siècle, la science a réussi à imprimer une unité grandiose à l'explication des différents phénomènes physiques ; elle les ramène tous à des formes diverses d'un phénomène plus général, qui est le mouvement. Les théories de la chaleur, de la lumière, de l'électricité, de la cohésion, de l'affinité, sont aujourd'hui autant de chapitres détachés de la cinématique générale. L'idée ancienne de la *force* a fait place à une conception nouvelle. La force n'est plus je ne sais quelle entité abstraite attelée à la matière inerte; tout mouvement a pour cause un mouvement antérieur, dont il est une simple modification. Et ces vues des Carnot, des Clausius, des Joule, ont été confirmées expérimentalement par la constatation de l'équivalence, de la réciprocité des forces naturelles, se transformant les unes dans les autres, en proportions définies, mesurables.

Depuis quelques années, plusieurs savants, penseurs ou critiques, ont essayé de faire un pas de plus. Dans son beau livre *Von musikalisches Schönen*[1], M. Hanslick a cherché et, à mon avis, a trouvé l'explication des émotions esthétiques qui dérivent de la musique, en assimilant cet art à un mouvement *sui generis* d'une richesse, d'une variété, d'une précision auxquelles rien ne saurait être comparé dans le monde matériel. Helmholtz a complètement adopté cette manière de voir, qui lui a suggéré quelques-unes des pages les plus intéressantes, quelques-uns des aperçus les plus nouveaux de son célèbre ouvrage *Die Lehre der Tonempfindungen*.

En analysant cette théorie, en constatant par de nombreux exemples empruntés aux plus grands maîtres son exactitude, sa fécondité, je fus amené, vers 1876, à me demander si elle ne pourrait pas s'étendre à d'autres arts que la musique, et à rechercher si, dans les émotions esthétiques qui dérivent de l'architecture, de la scul-

1. Pour le compte-rendu de ce livre voir la *Revue* d'octobre 1878.

pture, de la peinture et même de la poésie, le mouvement ne jouerait pas aussi le rôle principal.

J'avais complètement terminé le présent travail, lorsque j'eus occasion de lire un article de M. James Sully, inséré dans le n° de mai 1880 de la *Revue philosophique*, et où le mouvement oculaire était présenté comme le *facteur essentiel* du plaisir causé par la contemplation des formes matérielles. Cette lecture me fit éprouver un double sentiment, bien connu des chercheurs solitaires : la satisfaction de voir plusieurs des résultats auxquels j'étais arrivé confirmés par l'autorité d'un esprit éminent, et un certain regret d'être officiellement devancé sur un terrain jusqu'alors peu exploré, au moins à ma connaissance.

Néanmoins la question est si vaste que, même après l'article de M. James Sully, les considérations qu'on va lire ne paraîtront peut-être pas dénuées de tout intérêt.

Les beaux-arts peuvent être classés de la manière suivante :

1° Ceux qui relèvent du sens de la vision : architecture, sculpture, peinture, etc.;

2° Ceux qui relèvent du sens de l'audition : musique, poésie, déclamation;

3° Ceux enfin dont les matériaux sont fournis à la fois par la vision et l'audition, comme la danse, l'art dramatique, l'art lyrique, l'art oratoire.

Le sens du toucher joue, dans les arts plastiques, un rôle très effacé.

Les sensations de l'odorat et du goût sont agréables ou désagréables ; mais, esthétiquement, elles n'ont aucun emploi.

Je me propose de démontrer :

1° Que le mouvement joue un rôle très important dans le mécanisme de la vision, et dans l'ordre des sensations auditives musicales;

2° Qu'il est la source principale de l'émotion que nous font éprouver les œuvres d'art;

3° Et enfin que les différents arts sont d'autant plus expressifs, éveillent en nous des émotions d'autant plus vives, que le mouvement y intervient en proportions plus considérables.

Pour établir ces différentes propositions, il est nécessaire d'abord de poser quelques principes généraux sur la définition et l'essence du mouvement, de rappeler sommairement la théorie physiologique des sensations aujourd'hui admise, enfin de passer en revue les différents arts, architecture, sculpture, peinture, musique, poésie, etc.

Les Grecs considéraient avec raison les Muses comme autant de

sœurs, toutes filles de Jupiter et de Mnémosyne. Il a semblé intéressant de rechercher ici sous quelle forme cette conception, éternellement juste, pouvait être présentée aujourd'hui, et de déduire quelques-unes des conséquences de cette parenté entre les beaux-arts, au double point de vue de la pratique et de la critique.

§ 1. — *Du mouvement.*

Le mouvement est un cas particulier d'un phénomène plus général, le *changement*. On peut le définir un *changement mesurable*, ce qui implique les conditions suivantes :

En premier lieu, un ensemble de repères fixes ou supposés tels, servant à constater les différences des états successifs avec l'état initial du système considéré. Le mouvement de la terre qui nous entraîne n'existe pas pour nous, au moins sous forme de perception sensorielle, faute de cette condition nécessaire.

En second lieu, dans la pensée de l'observateur, un élément constant, identique à lui-même au moins pendant les différentes phases du mouvement, et faisant office de *comparateur*. Ceci est une condition essentielle de tout changement. Si les lettres A, B, C se présentent plus tard dans l'ordre C, B, A, je ne puis constater la modification survenue qu'à la condition que l'état A, B, C et l'état C, B, A coexistent en quelque sorte dans mon intelligence, qui les *compare*, au moyen de *quelque chose* qui n'a pas changé en elle.

En troisième lieu enfin, — ceci est la condition même de la possibilité de la mesure — il faut que, pendant toute la durée du phénomène, le système conserve la même nature; on ne peut *mesurer*, c'est-à-dire comparer entre elles, que des quantités de même espèce; toute équation non homogène se décompose, comme on sait, en un certain nombre d'équations homogènes. Si donc il se produit une modification dans la nature des sensations qui se suivent en nous, si, à des sensations visuelles succèdent des sensations auditives, olfactives, sapides, des sensations de résistance, ou inversement, il y a *changement*, il n'y a pas *un mouvement;* il peut y avoir plusieurs mouvements distincts et simultanés.

De tout temps, on a pu dire les *mouvements de l'âme*, parce que nos idées, nos sentiments, nos passions, sont des quantités, ou, si l'on aime mieux des éléments qui ont au moins une *commune mesure*, savoir le *moi* qu'ils affectent.

Un mouvement est d'autant plus parfait pour nous que la *mesure*, la comparaison des sensations successives qui le composent est plus facile, plus nette, plus précise, plus complète.

A la notion du temps qui est impliquée dans tout changement vient, dans le mouvement, s'ajouter la notion d'une sensation de nature spéciale et constante. A ce point de vue, l'on pourrait peut-être dire que le changement est un mouvement réduit à sa plus simple expression [1].

§ 2. — *Théorie générale des sensations.*

Les objets qui nous entourent ne se révèlent à nous que par les sensations qu'ils nous font éprouver. Les organes de nos sens, la vue, l'ouïe, le toucher, l'odorat, le goût, la sensibilité générale, sont comme autant de portes ouvertes sur le monde extérieur, portes par lesquelles pénètrent en nous les *idées* ou *images*, — c'est tout un. Analysons tout d'abord le phénomène dans l'un des cas les plus simples. Je vois une feuille de chêne, par exemple, se détacher sur le fond bleu du ciel; quelle est la série des opérations à la suite desquelles il m'est permis de prononcer cette phrase?

Un agent extérieur, la lumière, est venu ébranler, dans le fond de mon œil, une membrane spéciale, la *rétine*, et produire sur elle une *impression*. Cette impression, purement mécanique, transmise au cerveau par les nerfs, y est devenue une *sensation* complexe : une sensation de *lumière verte* et une sensation de *lumière bleue*. Ni l'une ni l'autre n'est nouvelle pour moi ; la sensation de *bleu*, je l'ai constamment éprouvée en mille circonstances, toutes les fois qu'en plein air, j'ai levé la tête ou regardé à l'horizon ce que j'ai appelé le *ciel*. La sensation de *vert* a été moins fréquente; néanmoins, je me souvent de l'avoir ressentie toutes les fois que je me suis trouvé, à la campagne, au milieu d'objets d'une certaine nature auxquels j'ai donné le nom d'*arbres*. En précisant davantage mes souvenirs, je constate que le contour, qui sépare le bleu du vert, est caractéristique d'un certain groupe d'arbres que j'ai désignés sous le nom de *chênes*, et de tout cela je conclus que je vois une feuille de chêne se détacher sur le fond bleu du ciel.

1. On s'étonnera peut-être ici de ne point voir entrer en jeu la notion de l'*espace*, à côté de celle du *temps*. Sans entrer dans des développements qui m'entraîneraient beaucoup trop loin, je dirai que, subjectivement, l'espace m'apparaît comme le *caractère commun* à toutes les sensations dont l'identité de nature est suffisamment accentuée pour qu'elles soient *comparables* et *mesurables* entre elles. Si l'espace tactile offre une correspondance parfaite avec l'espace visuel, c'est que, comme on le verra plus bas, la vision est une sorte de toucher à distance. De plus, dans notre monde, tous les objets résistants sont en même temps visibles. Cette correspondance est, d'ailleurs, un résultat d'expérience. L'espace auditif où se meuvent les sons (gamme) ne présente aucune analogie ni avec l'un ni avec l'autre.

Cette conclusion est ce qu'on appelle, en physiologie, la *perception* de la feuille de chêne, tirée de la sensation de vert et de la sensation de bleu, déterminées elles-mêmes par l'action d'une cause extérieure. On le voit, si l'impression se réduit à un phénomène purement mécanique, si la sensation est, en quelque sorte, la réaction d'un organe spécial sous l'influence d'une cause extérieure, la perception est, au contraire, un phénomène psychique, intellectuel, où la mémoire, la comparaison, le raisonnement, l'habitude jouent un très grand rôle. La perception est un *jugement,* conscient ou non, porté sur l'origine de telles ou telles sensations qui se produisent en nous. Ce jugement peut être faux, et c'est là ce qu'on appelle à tort les *illusions des sens.* Les sens ne se trompent jamais; c'est nous qui, égarés par un raisonnement inexact, par une expérience insuffisante, par un souvenir incomplet, ferons la confusion entre deux groupes différents de sensations, et prendrons une feuille de chêne pour une feuille de platane, ou réciproquement. Remarquons aussi que, si les sensations doivent être divisées en autant de groupes qu'il y a d'organes sensoriels distincts, si elles sont *visuelles*, *auditives*, *tactiles*, *sapides*, *olfactives,* etc., il n'y a qu'une seule nature de perceptions. Et la chose est aisée à concevoir. La perception de l'existence d'un arbre, d'un chêne par exemple, implique une foule de sensations très différentes, des sensations de résistance au toucher, de couleur verte ou brune, sans parler de toutes les notions acquises, dans de nombreuses expériences antérieures, sur les végétaux en général, sur le groupe de végétaux appelés arbres, et, dans ce groupe, sur le sous-groupe spécial appelé l'espèce des chênes.

La perception d'un ustensile de métal, par exemple, d'une théière d'argent, suppose aussi une foule d'éléments, très compliqués, tirant leur origine des sources sensorielles les plus diverses. L'éclat métallique, c'est une sensation de gris brillant; le poli, une sensation de résistance très faible dans le sens de la surface; la dureté, une sensation de résistance très grande perpendiculairement à la surface. La nature du métal est donnée par le poids, par le souvenir d'expériences comparatives antérieures, notamment du son caractéristique de l'argent, quand on le frappe ou qu'on le laisse tomber sur un corps dur. L'usage de l'objet est une idée où figurent un certain nombre de sensations sapides et olfactives, la saveur et le parfum du thé. Tous ces éléments forment un groupe qui se résume en moi par l'idée de théière. Ainsi tous les corps de l'univers sont symbolisés dans notre esprit sous formes de groupes, j'allais dire de *grappes*, de sensations associées entre elles par un usage constant, et si étroitement liées dans la mémoire, que les principales d'entre elles évoquent invinci-

blement le souvenir des autres. Je vois un tableau figurant une cuirasse; je sais très bien que ce n'est là qu'une toile recouverte d'enduits de couleurs différentes; néanmoins la seule sensation de l'éclat métallique obtenue par la combinaison de teintes appropriées, et limitées par de certains contours suffit pour me donner l'*idée* ou l'image d'un objet solide, à trois dimensions, doué d'une grande résistance, etc.

Une comparaison très heureuse et très exacte, empruntée à Helmholtz, achèvera de bien faire comprendre le jeu des sensations et des perceptions. Dans le langage parlé ou écrit, les mots formés d'articulations n'ont aucun rapport avec l'objet qu'ils désignent. Néanmoins il suffit de prononcer, devant des Français, le mot *cheval*, par exemple, pour qu'il s'éveille dans leur esprit tout un ensemble d'idées résumant ce qui distingue cet animal de tous les autres. Pourquoi? C'est que, depuis que nous apprenons à parler, le mot et l'idée de *cheval* se sont toujours trouvés associés dans la pratique de notre vie. L'un appelle l'autre, comme le marteau d'un piano, ébranlé par la touche, frappe sur la corde correspondante. Les sensations forment aussi un langage spécial, plus universel que le langage parlé, mais soumis à des lois analogues. Dans la lecture rapide, dans la conversation familière, les premières syllabes font deviner le mot, les premiers mots font deviner l'idée. De même, il suffit d'exciter en nous les sensations visuelles, ordinairement produites par la présence d'un objet déterminé, pour nous rappeler, du même coup, les sensations auditives, tactiles, etc., que nous ressentirions si l'objet en question était réellement devant nos yeux. Et l'esprit peut suppléer, dans certains cas, aux lacunes de la sensation ; si nous entrons dans notre chambre à la tombée de la nuit, nous y *voyons* une foule de choses qu'une autre personne, moins habituée, serait dans l'impossibilité de percevoir en raison de l'obscurité relative. Quand un orchestre militaire passe très loin, nous entendons beaucoup mieux la musique qu'il joue, si l'air nous est déjà connu, parce que la mémoire supplée, dans ce cas, à l'absence ou à l'insuffisance des sensations.

Inversement, quand l'attention est dirigée sur un objet déterminé dont nous voulons avoir la perception aussi nette que possible , nous négligeons systématiquement toutes les sensations accessoires. Nous ne *voyons* bien que ce que nous *regardons*, nous n'*entendons* bien que ce que nous *écoutons*. Chacun sait, par exemple, que, dans une conversation où plusieurs personnes parlent à la fois, il est possible de n'entendre que les paroles de l'une d'elles; par un effort suffisant de l'attention. Et cependant les sensations restent toujours

identiques. Tout le monde a pu constater de même que, dans les contour indécis des nuages, on peut, presque à volonté, voir les objets les plus divers.

L'objection qui se présente naturellement à l'esprit, à l'exposé de la théorie qui précède, est la suivante : Si la perception est le résultat d'un raisonnement fait sur les sensations, comment ce raisonnement peut-il être inconscient? Nous ferions donc une foule de raisonnements très compliqués, comme M. Jourdain faisait de la prose, sans le savoir? A cela, la réponse est bien simple. Le raisonnement sur lequel repose la perception, *a été*, à l'origine, un phénomène mental parfaitement conscient. Dans la période la plus laborieuse de la vie, de la naissance à l'âge de deux ans environ, l'intelligence est presque exclusivement occupée à des opérations de ce genre. L'enfant cherche à toucher tout ce qu'il voit, à goûter, à flairer, à casser tout ce qu'il touche. Il établit ainsi, par la comparaison, une correspondance entre ses sensations diverses. Il apprend à réunir, à ordonner le chaos de ses impressions primitives, suivant un certain nombre de groupes qui sont le signe sensible des objets au milieu desquels il vit. Je ne doute pas, pour ma part, qu'à cette occasion l'enfant ne procède par voie de raisonnements conscients aussi caractérisés que ceux qu'il fait quand il apprend à marcher, ou même quand, notablement plus âgé, il apprend la musique. Toutes les personnes qui ont étudié le piano, par exemple, se rappellent parfaitement la difficulté qu'elles éprouvaient à l'origine pour lire les notes. Il leur fallait, de la position du point noir ou blanc sur les lignes, déduire le nom du son dont il s'agissait, puis se reporter au clavier et faire mouvoir le doigt correspondant. Avec l'habitude, ce raisonnement, ou plutôt cette série de raisonnements si compliqués, s'opère d'un seul coup, instinctivement comme on dit, et c'est fort heureux, car autrement le pianiste, privé de toute liberté d'esprit, ne pourrait jamais dépasser le niveau des plus élémentaires exercices. J'ai eu occasion, sur ce point, de faire une expérience personnelle que je demande la permission de rapporter ici. On avait pris jour pour jouer des quatuors, et l'*alto* vint à manquer. Grand désespoir chez les amateurs, fanatiques s'il en fût, qui s'étaient réunis pour savourer ensemble les beautés de deux magnifiques quatuors d'Haydn et de Beethoven. Je proposai de faire, sur l'harmonium, la partie de l'instrument absent, et, faute de mieux, cette proposition fut acceptée. J'ai une grande habitude des clefs de *sol* et de *fa*, sur lesquelles s'écrit la musique du piano ; mais la clef de l'*alto*, la clef d'*ut* 3e ligne, m'est infiniment moins familière. Rien que pour donner exactement la note, il me fallut, pendant les douze ou quinze premières mesures,

un effort extraordinaire d'attention, très fatigant, et j'allais renoncer à ma téméraire entreprise, lorsqu'il se produisit en moi quelque chose que je ne puis comparer qu'au mouvement subit d'un rideau qui se lève, d'un voile qui se déchire. A partir de ce moment, toute fatigue cessa, tout travail conscient de l'attention disparut, et je me trouvai aussi à mon aise que devant la portée ordinaire. J'eus plusieurs fois, mais à d'assez longs intervalles, occasion de répéter l'expérience qui donna toujours le même résultat , quoiqu'avec moins de fatigue au début. Si j'ai pris la liberté de rapporter aussi longuement le petit fait psycho-physiologique qui précède, c'est qu'à mon avis il fournit un exemple très net du travail qui s'opère en nous sur les sensations, avec cette différence que, dans ce dernier cas, l'habitude, qui unit le signe *sensoriel* à l'objet signifié, est autrement puissante, autrement invétérée. De plus, elle n'est point combattue, dans l'esprit, par un exercice contradictoire, comme quand, après avoir lu la clef d'*ut*, je me remettais à la clef de *sol*. J'imagine que les gens qui apprennent une langue étrangère éprouvent une sensation analogue, au moment où ils arrivent à penser dans cette langue, c'est-à-dire à la savoir.

Nous sommes beaucoup moins loin qu'on ne pourrait le croire du sujet qui nous préoccupe, c'est-à-dire des manifestations esthétiques de l'esprit humain. Tous les beaux-arts, en effet, sans en excepter la poésie, l'art oratoire, la musique, l'architecture, etc., ont pour procédé commun d'éveiller, dans l'esprit du spectateur ou de l'auditeur, l'idée, ou l'*image*, la perception de certaines formes ou de certains mouvements , ou, en d'autres termes, de parler à l'*imagination*. Et ils ne diffèrent guère entre eux que par la langue particulière dans laquelle ils s'expriment. La narration en prose, par l'intermédiaire de la mémoire, fait appel aux sensations antérieures. Par ses épithètes, ses comparaisons multipliées, elle réveille en nous les souvenirs d'un certain nombre d'objets que nous avons déjà vus ; mais elle les combine et les associe à sa façon, de manière à composer, avec ces éléments un peu passés, des motifs de perceptions nouvelles. A ces procédés, la poésie ajoute le secours du rythme. La peinture et la sculpture nous mettent sous les yeux une *portion* des sensations visuelles que nous éprouverions devant les objets eux-mêmes, et, chose étrange, mais qui trouvera plus loin une explication plausible, cette portion restreinte agit plus vivement sur nous qu'une agrégation plus complète. Une figure de cire, par exemple, soigneusement enluminée, est toujours d'un effet artistique nul, sinon très désagréable. Elle paraît pourtant se rapprocher beaucoup plus de la réalité que le plus beau tableau.

Quant à la musique, pour achever notre énumération, elle n'éveille point en nous la perception d'objets sensibles. En raison du mécanisme spécial de l'audition, elle représente, avec une perfection extraordinaire, le mouvement lui-même dans ses nuances et ses variétés les plus diverses.

Si chacun des beaux-arts s'adresse à l'imagination [1] en lui parlant une langue spéciale, chacune de ces langues a sa grammaire, sa syntaxe, sa logique, son génie, dont les traits principaux sont fournis par les propriétés caractéristiques du sens dont elle emprunte directement le secours. A notre époque, la confusion des mots et des idées semble poussée à son comble; il y a des poètes qui ont la prétention de peindre en vers, des peintres qui, en peinture, font de la littérature ou de la tapisserie, des musiciens qui, dans la description des passions ou même des événements, aspirent à une précision de *rendu* que la géométrie descriptive elle-même ne comporterait pas.

Il y a un intérêt évident à remettre, s'il est possible, un peu d'ordre dans ce chaos.

Les beaux-arts n'ont réellement affaire qu'à trois sens, qui sont le toucher, la vue et l'ouïe. Les combinaisons plus ou moins agréables de sensations olfactives ou sapides n'ont jamais pu rentrer dans le domaine de l'esthétique, bien que ces sensations soient, intrinsèquement, au moins aussi agréables que les autres. Il en est de même de ces dépendances du toucher qui s'appellent la sensibilité au froid, au chaud, etc. [2]. Sans insister sur ce fait nous allons aborder l'étude des trois sens esthétiques, exposer rapidement les propriétés caractéristiques de chacun d'eux, et nous efforcer d'en déduire les conséquences qui en ressortent pour la théorie et la pratique de sbeaux-arts.

§ 3. — *Le toucher.*

En négligeant, comme nous allons le faire ici, tout ce qui, dans le toucher, se rattache à la sensibilité générale, c'est-à-dire la sensation du froid, du chaud, du plaisir ou de la douleur physique, il nous reste ce qu'on pourrait appeler spécialement le *palper*, dont l'organe principal, chez l'homme, est la main. Mettons un aveugle-né en présence d'un objet nouveau pour lui. Il y porte la main, et promène

1. Imagination est pris ici dans le sens littéral, la faculté de former des *images* des objets.

2. L'explication de ce fait est très simple dans notre théorie. En effet, les sensations olfactives ou sapides n'impliquent en aucune manière le mouvement qui est le principe de l'émotion. Elles ont un caractère plutôt statique que dynamique.

d'abord ses doigts sur les surfaces, qu'il suit dans toutes les directions, jusqu'à ce qu'il soit arrivé aux contours qui les définissent. Dans des expériences antérieures, il a pu reconnaître ce qui distingue une surface plane d'une surface convexe ou concave, une surface polie d'une surface rugueuse, un angle droit d'un angle aigu, un carré d'un cercle, etc. Il a, comme nous tous, dans l'esprit, dans la mémoire spécialement, une classification toute faite des objets qu'il connaît, et il cherche dans quelle case, pour ainsi dire, il peut ranger le nouveau venu, d'après ses caractères distinctifs. Quand il a à peu près déterminé la forme du corps qui lui est soumis, il le tâte, le presse en tous sens, de façon à reconnaître, aux différentes variations de la résistance qu'il éprouve, la nature molle ou dure de la substance en question. Je ne parle pas ici de la température, de la saveur, de l'odeur, bien que ces diverses sensations concourent à former la perception dans l'imagination de l'aveugle, comme elles le feraient pour le clairvoyant. En analysant ce qui se passe dans les circonstances que nous venons de décrire, nous voyons que le sens du toucher est essentiellement le sens de la *résistance*. Un corps extérieur ne se révèle à nous que par la résistance qu'il oppose au mouvement de notre main ; cette résistance est égale et contraire à la force que nous déployons pour la vaincre, et dont nous avons nettement conscience. Si notre main restait immobile, nous n'aurions que la perception très vague de l'existence de l'objet qui vient ici nous limiter. Mais nous faisons exactement ici comme l'insecte qui, arrêté dans son vol par un carreau de vitre, le parcourt dans toutes les directions avec l'espoir de rencontrer un point où la résistance cessera. Par le *mouvement* de notre main, de nos doigts, nous acquérons la notion d'une résistance extérieure variable ou même nulle, qui nous conduit à la perception, à l'idée, à l'*image* du corps dont il s'agit. Parmi les évolutions que nous faisons ainsi, les unes sont faciles ou plutôt simples, en ce sens qu'elles n'exigent qu'un mouvement d'une seule nature. Si, par exemple, c'est une table carrée que nous avons devant nous, le mouvement reste le même tant que nous suivons l'une des arêtes. Arrivés à l'extrémité, la résistance change de direction ; c'est un autre groupe de muscles que nous mettons en œuvre. Si la table est ronde ou ovale, la direction change à chaque instant, mais d'une façon régulière et à peine sensible, quoique appréciable. Grâce aux notions antérieurement acquises, l'aveugle n'a pas besoin de parcourir, point par point, en quelque sorte, les contours de l'objet qu'il explore. Deux ou trois contacts suffisent pour lui apprendre qu'il a affaire à une ligne droite, à un cercle, à un angle, etc. La portion de son doigt ou de sa main qui appuie sur

l'objet lui sert d'unité de mesure; du nombre de fois qu'il a pu la reporter sans quitter le corps, il conclut à la grandeur ou à la petitesse de celui-ci, etc.

Esthétiquement, le toucher n'a que fort peu d'importance, parce que, comme nous le verrons plus loin, la vue, qui exécute des opérations exactement du même genre, les exécute infiniment mieux et d'une façon infiniment plus rapide. Néanmoins la sensation d'une résistance, variable en diverses directions, suffit pour faire naître la perception des formes et donner l'idée du beau. Je citerai, à ce propos, l'exemple d'un sculpteur aveugle, M. Vidal, qui, avec le seul secours du toucher, peut faire un buste, une statue ou même un groupe d'une valeur vraiment artistique. Le musée de Naples renferme, comme on sait, la célèbre *Vénus Callipyge* dont l'une des jambes a été refaite par un sculpeur moderne, évidemment très inférieur à son devancier. Il y a quelques années, le *cicerone* assermenté qui montrait aux visiteurs cette belle œuvre, ne manquait jamais de lui faire toucher successivement les deux portions de la statue, l'ancienne et la nouvelle; *E carne*, disait-il avec admiration, tant que la main parcourait les reins superbes de la déesse. *E sasso*, continuait-il avec mépris, dès qu'on arrivait à la jambe maladroitement restaurée. Le voyageur partageait généralement cette impression.

§ 4. — *Le sens de la vue.*

Ainsi que l'ont remarqué depuis longtemps les philosophes, notamment Berkeley, le sens de la vue n'est qu'une forme plus raffinée, en quelque sorte, du sens du toucher, ayant pour mission de percevoir les chocs, les vibrations, les résistances infiniment plus délicates d'un agent plus subtil, la *lumière*. Cette résistance des nerfs placés au fond de l'œil, n'est perçue par nous que comme une sensation d'une espèce particulière appelée *sensation lumineuse*. En se reportant à l'analyse faite plus haut des perceptions obtenues par la voie des sensations tactiles, il est facile de se convaincre que, pour reconnaître les formes d'un corps, nous nous servons de nos yeux d'une façon à peu près identique à celle dont l'aveugle se sert de sa main [1]. Par des mouvements angulaires extrêmement rapides,

1. Une différence très importante entre le toucher et la vue est la suivante. Dans le toucher, nous n'avons jamais affaire qu'à *une sensation à la fois*. Dans la vue, au contraire, nous avons en même temps la vision *directe*, très nette, du point considéré, et la vision *indirecte* des points voisins. Cette vision indirecte, bien que vague et confuse, n'en constitue pas moins un auxiliaire précieux, pour apprécier le mouvement oculaire. C'est une sorte de repère mobile qui accentue plus nettement pour nous les phases du mouvement.

l'œil, comme la main, tâte, palpe, pour ainsi dire, dans toutes les directions, l'objet lumineux placé devant lui. Il mesure, ou du moins apprécie, les variations de l'intensité de la lumière en chaque point; il en distingue les qualités ou les couleurs. Et c'est de l'ensemble des renseignements sensoriels ainsi obtenus, combinés avec le souvenir de sensations et d'expériences antérieures, que l'esprit arrive à la perception des formes. On pourrait comparer, assez exactement, ce me semble, l'appareil oculaire à ces longues antennes auxquelles les insectes aveugles ont recours pour se diriger et se reconnaître. L'incomparable avantage de l'œil sur les organes tactiles dans ces opérations, c'est la prodigieuse rapidité à laquelle il arrive à toute distance. Pendant que le toucher ne peut s'exercer qu'à la longueur du bras, par de longs tâtonnements, la vue, en un *coup d'œil*, suivant la très heureuse et très exacte expression employée dans toutes les langues, peut parcourir la voie lactée, ou, plus près de nous, se rendre compte de la disposition générale du plus vaste édifice, du paysage le plus étendu. Mais, j'insiste sur ce point, capital à mon sens, avec la vue, comme avec le toucher, le mouvement est absolument indispensable pour nous donner la perception des formes. L'œil ne voit distinctement dans le panorama du monde, *qu'un seul point à la fois*. Il est donc obligé, ainsi que le doigt ou la main de l'aveugle, de parcourir les différentes régions de l'objet lumineux, d'en reconnaître le contour, les limites. Mais comme pour le doigt ou la main, et à un bien plus haut degré encore, il suffit à l'esprit d'un nombre très limité de renseignements de cette nature pour reconstituer la perception de l'objet. Une ligne droite, verticale, horizontale, est immédiatement définie par la direction simple des mouvements du regard. Pour une ligne droite inclinée, pour un cercle, pour une ellipse, une combinaison plus compliquée est nécessaire, mais ici la mémoire, la vision indirecte interviennent[1], et l'on peut affirmer que, dans tous les cas de ce genre, l'œil ne parcourt, de l'arc qu'il a devant lui, que juste autant qu'il faut pour permettre à l'esprit de reconnaître la loi connue de la courbe. Quand il s'agit d'un contour irrégulier ou simplement nouveau, l'œil, au contraire, exécute des mouvements beaucoup plus suivis, ce qui ne laisse pas que d'engendrer une certaine fatigue.

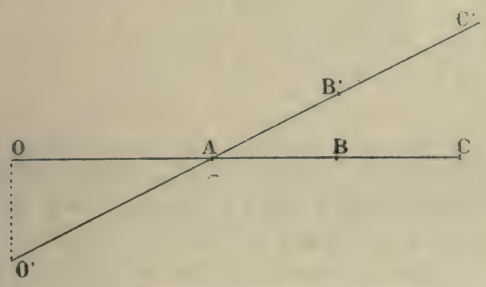
Pour bien se rendre compte du phénomène, on pourrait, encore ici, se reporter à ce qui se passe dans la lecture. Pour la plupart des mots, il est certain que l'œil ne regarde pas les lettres une à

1. A la durée infiniment courte d'une étincelle électrique, l'œil peut percevoir sans mouvement des formes simples et connues; ce qui s'explique, à mon avis, par le concours de la vision indirecte.

une; d'un seul coup, il apporte à l'esprit les renseignements nécessaires pour reconstituer l'idée. Mais vienne un mot moins usité, ou mieux un mot étranger, un mot scientifique, et la vue est obligée de l'explorer en détail, au prix d'une fatigue très réelle et très sensible, si l'exercice se prolonge trop, si, par exemple, on lit un livre écrit dans une langue étrangère que l'on ne sait pas bien.

Pour les formes géométriques des corps, il en est exactement de même; les lignes droites, les courbes usuelles, les groupes d'ornementation consacrée, sont autant de signes complexes, qu'on pourrait comparer à autant de mots connus, portant à l'instant, et sans fatigue, à l'esprit du spectateur l'idée qu'ils représentent.

A ce qui précède, nous ajouterons encore quelques considérations sur la perception du relief, pour achever de bien faire comprendre l'importance du mouvement dans l'acte de la vision. Supposons un spectateur borgne, la tête rigoureusement immobile, promenant sur les objets qui l'environnent le regard de son œil unique. Soit O la position fixe du centre de rotation de l'œil et A un point extérieur. Joignons O et A par une ligne droite. Il est évident que tous les



points B, C, etc., situés sur la ligne OA, sont cachés derrière le point A, et par conséquent ne donnent lieu à aucune sensation visuelle. Mais supposons que le spectateur, avançant la tête, vienne placer son œil en O′, la scène change : les points B, C deviennent visibles, d'autres points B′, C′, deviennent invisibles, et, en raison des expériences antérieures, ces sensations nouvelles suffisent pour faire comprendre que le point B est plus éloigné de l'œil que le point A. Il en serait exactement de même si, au lieu de se placer d'arrière en avant, la tête se déplaçait de gauche à droite, ou inversement. La perception de la dimension de profondeur réclame donc un mouvement de *translation* de l'œil, tandis que la perception des dimensions en hauteur et en largeur demande un mouvement de *rotation*.

Dans la pratique, néanmoins, nous percevons, sans remuer la tête,

le relief des objets situés à petite distance; pourquoi ? Parce que nous avons deux yeux situés à une certaine distance l'un de l'autre et pour lesquels, par conséquent, les objets se présentent sous des aspects différents. Et la perception du relief est alors plus rapide, parce que, au lieu d'être *successives*, les sensations sont *simultanées*.

Soit O et O′ les deux yeux ; si, pour l'œil O, le point A cache B et C, il n'en est pas de même pour l'œil O′.

Ajoutons que, pour voir, ou plutôt pour *regarder* un objet, les yeux croisent leurs axes sur lui. L'angle formé par ces axes est d'autant plus petit que l'objet est plus éloigné. Les mouvements de rotation exécutés par les deux yeux, pour faire converger ou diverger leurs axes, viennent concourir encore à donner la perception de la distance.

En sorte qu'on peut dire que la perception exacte du relief est le résultat d'une sorte de mouvement incessant exécuté par les organes de la vision. Quant aux objets situés à une distance suffisante pour que l'écartement des yeux puisse être considéré comme insignifiant, la perception de profondeur se forme par un ensemble de sensations, actuelles ou anciennes, très compliquées, parmi lesquelles figurent la combinaison des lumières et des ombres, la connaissance des formes de certains objets usuels, les changements de coloration dus à l'épaisseur de l'atmosphère, ce que Léonard de Vinci appelait, d'un nom si heureusement choisi, la *perspective des couleurs*, etc.

Ceci nous amène à dire quelques mots sur la sensation des couleurs avant d'aborder l'application des considérations qui précèdent aux beaux-arts qui dépendent de la vue et du toucher.

§ 5. — *De la sensation des couleurs.*

Depuis le commencement du [siècle, la [science] a définitivement adopté, pour expliquer les phénomènes lumineux, l'hypothèse des ondulations. Avec Huyghens, avec Young, avec Fresnel, elle sup-

pose, répandu dans tout l'univers et jusque dans l'intervalle des molécules des corps, une sorte de *fluide* capable d'entrer en vibrations comme la corde ébranlée par l'archet, ou, plus exactement, comme l'eau d'un bassin dans lequel on jette une pierre. De ces vibrations, les unes, plus lentes, sont recueillies exclusivement par le sens du toucher qui les transforme pour nous en sensations de chaleur; les autres, plus rapides, sont recueillies par la membrane du fond de l'œil qui nous les transmet à l'état de *sensations lumineuses*. Mais l'œil fait mieux encore; il arrive à distinguer différents degrés dans ces vitesses prodigieuses. Suivant que la rapidité des ondulations extérieures varie entre certaines limites, nos sensations lumineuses présentent des qualités différentes que nous appelons *couleurs*. La sensation de *rouge* correspond aux ondulations les plus lentes, la sensation de *violet* correspond aux ondulations les plus rapides qu'il nous soit donné de percevoir sous forme de sensations lumineuses. Il serait absolument incorrect de dire : la *perception* de la couleur. La couleur est une sensation pure, au même titre qu'une saveur ou une odeur. Supposez placé devant vos yeux un carreau de vitre devenant successivement bleu, jaune, vert, rouge, ces changements feront, sans doute, naître en vous la pensée de changements corrélatifs s'opérant dans le monde extérieur, mais ils n'éveilleront aucune idée de mouvement[1]. Les hommes voient les couleurs depuis que l'humanité existe, et ce n'est que depuis soixante ans tout au plus que les savants soupçonnent la cause extérieure véritable de ces états sensoriels qui s'appellent le rouge, le vert, le violet. Ces considérations sur la couleur trouveront plus bas leur application. Arrivons aux arts qui relèvent du sens de la vision, aux arts plastiques.

SECTION I

Des beaux-arts qui relèvent de la vision.

1° Architecture.

L'architecture est un art éminemment expressif; il est impossible de regarder le Colisée de Rome ou les Arènes de Nîmes, la façade de Notre-Dame de Paris, de Reims, de Strasbourg ou l'intérieur de l'église Saint-Ouen à Rouen, sans éprouver une émotion tout à fait

1. Pour la raison signalée dans le premier paragraphe de cette étude. Les sensations de rouge, vert, bleu, etc., sont de même ordre; elles ne sont pas de même nature. Aucune comparaison, aucune mensuration n'est pas possible entre elles.

comparable à celle qui naîtraît de la contemplation des chefs-d'œuvre de la peinture ou de la sculpture. Cette émotion, d'où vient-elle? comment peut-elle se produire? Un tableau ou une statue représente des personnages, une action à laquelle nous pouvons nous intéresser; mais un édifice, un assemblage de pierres inertes, comment arrive-t-il à exercer, sur l'état de notre âme, une action quelconque? Cette question ne nous paraît pas avoir été résolue jusqu'ici d'une façon satisfaisante. On parle, dans les traités d'architecture, de la satisfaction intellectuelle qui résulte de la perception d'un rapport exact, entre la structure et la destination du monument. Mais, d'abord, cette satisfaction de la raison pure ne ressemble en rien à l'émotion esthétique; puis, en beaucoup de cas, toutes les fois, par exemple, qu'il s'agit d'architecture antique, nous n'avons sur cette destination que les données les plus vagues. M. Ménard dit encore que l'expression architecturale s'accuse par la prédominance d'une des trois dimensions de hauteur, largeur ou profondeur sur les deux autres. Cette observation est fort exacte, mais il reste toujours à expliquer comment et pourquoi cette prédominance, d'une dimension sur les deux autres, peut nous émouvoir, nous remuer à un degré quelconque. Il existe bien, à la vérité, certains exemples d'objets matériels, sans ressemblance aucune avec les êtres humains et produisant pourtant sur nous une impression profonde, qui, dans toutes les langues, se traduit par des métaphores très expressives. Nous disons de la mer qu'elle est *calme*, *furieuse*, *déchaînée*, *majestueuse*. Le Rhin, roulant l'immense volume de ses eaux avec la rapidité d'un torrent, un train *express* dont la locomotive entraîne à toute vapeur les massifs wagons, éveillent en nous des émotions esthétiques d'un genre particulier; c'est ici le mouvement qui nous remue, qui nous *émeut*. Nous ne pouvons voir des masses s'agiter devant nous sans songer aux *forces* nécessaires pour les ébranler, sans établir, entre les unes et les autres, une relation de grandeur et d'intensité. Qu'est-ce que des *forces?* La mécanique rationnelle définit la force une *cause* de mouvement. Or, en fait de causes de mouvement, nous ne connaissons, dans leur essence intime, que les impulsions psychiques, qui déterminent les mouvements de notre corps. Involontairement, à notre insu, contre notre gré même, nous assimilons les causes cachées du mouvement des objets matériels aux causes connues de nos mouvements propres, c'est-à-dire à nos sentiments et à nos passions.

Le monument d'architecture est immobile; mais nos deux yeux, on se le rappelle, ne peuvent *regarder* à la fois qu'un seul point situé au croisement de leurs axes optiques. Ce n'est donc qu'au

moyen de *mouvements*, très rapides et très compliqués, qu'ils peuvent nous fournir les matériaux de nos perceptions.

C'est dans ce mouvement oculaire que réside, suivant nous, l'élément principal de l'émotion esthétique qui naît de la contemplation des formes architecturales. Suivant une très juste et très heureuse expression de Sully-Prudhomme, ces formes constituent la *trajectoire*, le *motif* d'un mouvement où notre regard joue le rôle de *mobile*.

Dans ce système, il devient facile d'expliquer l'émotion esthétique engendrée par le spectacle de formes matérielles; il suffit, en effet, de recourir aux considérations générales précédemment invoquées à propos du mouvement. Toutes choses égales d'ailleurs, les édifices de grande dimension produiront une impression plus profonde que les petits monuments, de même que les flots de la mer constituent un spectacle plus émouvant et plus grandiose que les vagues d'un lac ou d'une rivière. S'il était permis de se servir ici d'une expression usitée en mécanique, nous dirions qu'il y a une relation très appréciable entre la *quantité du mouvement* et l'intensité de l'émotion éprouvée.

Remarquons cependant que le regard exécute des mouvements purement angulaires; la perception de profondeur s'anéantit rapidement avec la distance. Il suit de là que, pour parcourir les contours d'un petit objet situé tout près, ou d'un objet de grande dimension situé plus loin, les yeux peuvent exécuter les mêmes mouvements. Pour avertir le spectateur qu'il a devant lui un édifice de grandes dimensions, il est nécessaire de faire intervenir certains éléments accessoires, comme, par exemple, la possibilité de la comparaison du monument avec des maisons voisines dont la hauteur est connue, ou, mieux encore, l'établissement d'une grande place en avant de l'édifice. Un autre procédé, plus sûr encore, consiste à donner à l'une des trois dimensions, hauteur, largeur ou profondeur, une prépondérance marquée sur les deux autres. On simplifie, en effet, de cette manière, le travail auquel l'esprit du spectateur est obligé de se livrer. En deux *coups d'œil*, il a pu juger que, si la façade de telle église offre à peu près la même largeur que celles des maisons environnantes, elle les dépasse en hauteur; cela suffit pour donner l'idée d'un édifice de dimensions plus vastes.

Maintenant, à laquelle des trois dimensions, hauteur, largeur et profondeur, faut-il attribuer la prépondérance? La profondeur ne joue un grand rôle que pour la vue intérieure des mouvements; les mouvements de l'œil, ou plutôt des deux yeux, qui nous en donnent la perception, ont une étendue très restreinte. Si vous regardez une route placée droit devant vous, votre regard ne peut pas aller plus

loin que l'horizon, et, en perspective, les deux côtés de la voie apparaissent plutôt comme deux verticales de dimensions médiocres. L'idée de la grandeur ne peut naître, dans le sens de la profondeur, que par réflexion, pour ainsi dire, à la vue de nombreux becs de gaz disposés le long de la rue, par exemple, et dont vous pouvez apprécier l'écartement, ou bien, au dedans d'un monument, du nombre de colonnes ou d'arceaux qui se succèdent de l'entrée jusqu'au fond.

La dimension de largeur comporte des mouvements du regard plus étendus ; nous sentons néanmoins très bien qu'elle ne peut dépasser un certain *maximum*. Quand on regarde l'Océan du haut d'une falaise, on voit la ligne qui sépare le ciel de l'eau se terminer très nettement de chaque côté. En pleine mer, on a aussi le sentiment que la ligne d'horizon forme, autour de nous, un arc qui se fermerait si nous faisions un tour sur nous-même. En un mot, la dimension horizontale de largeur ne nous donne jamais la notion de l'*infini*. Il n'en est pas de même de la dimension de hauteur. Notre regard peut, verticalement, s'élever jusqu'aux étoiles, à des distances que nous savons supérieures à toute mesure imaginable ; toute verticale nous apparaît comme une droite indéfinie et jamais comme une courbe fermée.

Il intervient encore ici une autre considération qui nous a été signalée par le Dr Javal. L'habitude joue un rôle extrêmement important dans nos perceptions. Quand nous évaluons des grandeurs, nous prenons mentalement pour unité, pour terme de comparaison, des objets usuels. Or il suffit d'un peu de réflexion pour constater que les termes de comparaison, usités pour les dimensions verticales et les dimensions horizontales, ne sont pas les mêmes. Une rue qui a 200, 300 mètres de long est une *petite rue;* un monument qui a 45 mètres de haut, comme l'arc de triomphe de l'Etoile, nous semble déjà fort respectable, parce que les maisons de Paris n'ont guère plus de 15 à 20 mètres. La plus haute des pyramides d'Egypte, la flèche de la cathédrale de Strasbourg, réputées parmi les constructions de main d'homme les plus élevées, ne mesurent pas 150 mètres : Le mont Blanc a un kilomètre de haut tout au plus. En résumé, nous sommes habitués à vivre dans un monde où les dimensions en hauteur sont beaucoup plus petites que les dimensions en longueur ou en largeur. Il suit de là que, pour peu qu'un édifice soit élevé, sa hauteur est une fraction importante de ce que nous appelons une grande hauteur, tandis que la largeur de la façade est une fraction complètement insignifiante des longueurs horizontales, rues, routes, etc., auxquelles on peut la comparer.

Par suite, de deux édifices cubant le même volume, le plus haut paraîtra plus grand que l'autre, ce qui, toutes choses égales d'ailleurs, explique le caractère plus accentué de l'impression artistique éprouvée.

Des considérations du même ordre permettent d'expliquer la valeur esthétique de la symétrie et des proportions consacrées. Quand la façade d'un édifice est symétrique par rapport à un axe, les mouvements que nos yeux doivent exécuter pour nous fournir les matériaux de nos perceptions se trouvent diminués de moitié; la parité des deux demi-façades, une fois constatée d'un coup d'œil, il suffit d'en explorer une seule. Si au contraire l'édifice est dyssymétrique, il est nécessaire de promener le regard sur toute l'étendue de la surface exposée aux yeux. De même, toute irrégularité dans la hauteur des colonnes, dans la disposition horizontale des fenêtres, réclame un mouvement spécial du regard qui équivaut à un choc, et se traduit à la longue par une fatigue. Or la fatigue éveille toujours en nous l'idée d'une force insuffisante, impuissante à remplir sa destination.

Parmi les types connus de monuments, le temple grec est certainement celui dont le parcours oculaire est le plus simple. Pour l'église de la Madeleine, pour la Bourse, comme pour la Maison Carrée, quand le regard a exploré un entrecolonnement, et l'angle du fronton, il peut s'arrêter, car l'esprit a tous les éléments nécessaires à la perception générale de l'édifice. Dans l'architecture de la Grèce antique, cette simplicité de la conception, et l'harmonie des proportions qui rend les mouvements oculaires plus aisés, exercent un grand charme, principalement sur les spectateurs un peu novices. Pour des yeux plus familiarisés avec la contemplation des formes, cette élégance de l'art grec apparaît comme un peu pauvre, et l'architecture ogivale du XIe au XIIIe siècle, plus compliquée, mais plus intéressante, plus vivante, avec ses flèches élancées, cette infinie variété d'aspects où l'élément vertical domine, reprend une supériorité, suivant nous, incontestable. Entre la cathédrale de Strasbourg, de Cologne, de Reims ou même de Paris, et le Parthénon lui-même, il y a la même différence qu'entre une symphonie de Beethoven et une mélodie de Martini ou de Pergolèse.

De même, comparez la fameuse colonnade du Louvre à la cour intérieure de ce beau monument, ou à la façade qui regarde le quai. La colonnade n'offre qu'un seul motif, d'une majestueuse simplicité, qui se répète sans modification aucune; dans la cour, au contraire, la symétrie plus savante, plus variée, attire et intéresse davantage le regard. L'œil est obligé d'exécuter des mouvements plus étendus,

plus compliqués, mais chacun de ces mouvements lui révèle une beauté nouvelle, et il est amplement payé de ses peines.

Si le mouvement des yeux est, comme nous le pensons, la source des émotions esthétiques qui naissent de la contemplation des formes architecturales, tout ce qui nous vient en aide pour percevoir et analyser les circonstances de ce mouvement prend une valeur artistique considérable. Il faut que l'œil suive des *directrices* nettement indiquées, sur lesquelles il ne rencontre aucun obstacle qui puisse le détourner de sa route ou l'entraver dans sa marche. Comparez à ce point de vue la tour Saint-Jacques, par exemple, avec l'une des tours de l'église de Saint-Sulpice, et vous serez frappés de la différence. Dans la première, les groupes de fines colonnettes se continuent de la base au sommet; les corniches, les statuettes, loin d'arrêter le regard, lui fournissent comme autant de points d'appui pour prendre un nouvel élan. Dans la tour de Saint-Sulpice, au contraire, un des plus malheureux échantillons de l'art du XVIIIe siècle, les trois rangs de colonnes superposées appartiennent chacune à des ordres différents. Des frontons carrés, des couronnements circulaires viennent sans cesse déranger le mouvement de l'œil. L'effet artistique est nul, ou plutôt fatigant et désagréable. Quoique beaucoup moins haute, la flèche primitive de Saint-Germain des Prés, qui se compose d'un fort bloc de pierres sans ornements, terminé par un élégant chapiteau supporté par des groupes d'arcades, produit une impression beaucoup plus satisfaisante.

Toujours dans le même ordre d'idées, la nature et surtout la couleur des matériaux exercent une influence considérable. Les lumières et les ombres, dont l'ensemble constitue le *modelé*, fournissent, en effet, à l'œil comme autant de points de repère qui guident et facilitent ses mouvements. Or toute substance blanche, polie, ou de couleur vive, affaiblit l'intensité des ombres, toute substance de teinte obscure ou mate éteint les lumières. Tout le monde a pu se rendre compte que les monuments neufs, quel que soit leur mérite, gagnent beaucoup à être noircis par l'action du temps. A l'Exposition de 1878, l'établissement de Baccarat avait présenté une sorte de pavillon en cristal; tous les visiteurs s'accordaient à reconnaître que l'effet artistique était nul. Dans cette lumière sans ombres, l'œil, glissant à chaque mouvement pour ainsi dire, ne savait où se retrouver, et tout relief disparaissait. Nous aurons occasion de développer spécialement ce point de vue à propos de la sculpture.

Enfin, si les considérations qui précèdent sont admises, il est évident que le caractère, le tempérament, l'éducation artistique de l'œil du spectateur, la disposition spéciale où il se trouve jouent un rôle

considérable dans l'impression qu'il éprouve à la vue d'un beau monument. Comme nous le disions plus haut, si l'architecte a fourni la *trajectoire*, le *motif* du mouvement oculaire, c'est le regard du spectateur qui se meut, c'est l'imagination du spectateur qui interprète à sa manière, et suivant sa nature, le caractère et la portée esthétique de ce mouvement. Un homme méticuleux, méthodique, dont le regard parcourra à tout petits pas, pour ainsi dire, toujours dans le même ordre, les différents éléments d'un édifice; qui montera et redescendra consciencieusement chaque colonne, chaque pilastre, éprouvera une impression bien moins vive que celui qui, par des coups d'œil rapides et bien dirigés, embrassera tout d'abord l'ensemble de l'édifice. Nous retrouverons partout d'ailleurs, dans le cours de cette étude, la démonstration de cette vérité, sur laquelle on a peut-être trop peu insisté jusqu'ici : dans l'effet de toute œuvre d'art, le spectateur ou l'auditeur est toujours de moitié avec l'artiste.

2° Sculpture.

La plupart des considérations développées précédemment, pour l'architecture, s'appliquent également à la sculpture. Pour une statue, pour un groupe, pour un relief, comme pour un édifice, le regard ne peut fournir, à l'intelligence, les matériaux de la perception qu'à la condition d'exécuter un ensemble de mouvements, et c'est encore de ces mouvements que naît l'émotion esthétique. Ici pourtant intervient un élément nouveau sur lequel il est utile d'insister, car nous le retrouverons agissant avec plus de puissance encore en peinture. Au point de vue purement artistique, un monument d'architecture ne représente rien et ne parle directement ni à la mémoire, ni à l'intelligence, ni à ce que nous appellerons, d'un mot dont le sens s'éclaircira, la portion *littéraire* de l'imagination. Mettons un moment de côté les édifices d'un caractère religieux ou historique; il est certain que la salle des Pas-Perdus de la gare d'Orléans nous apparaît comme architecturalement fort belle et imposante, et il est non moins certain que, ni sa très prosaïque destination, ni les difficultés techniques vaincues pour construire cette immense halle, difficultés que la plupart des spectateurs ignorent, n'entrent pour rien dans cette impression. Et ceci s'applique évidemment au fameux pont du Gard, à l'aqueduc de Roquefavour, et même aux Arènes de Nîmes, etc. Comme nous le disions plus haut, on peut comparer un beau et vaste monument à une symphonie de musique instrumentale. Je ne sais pas le sujet qui a pu inspirer à

Beethoven la symphonie en *la*, ou la symphonie en *ut mineur*, et je n'en suis pas moins profondément remué par ces gigantesques constructions de l'art musical. En sculpture, il n'en est pas de même. Une statue représente un personnage contemporain ou historique ou mythologique, ou, ce qui revient au même, la personnification d'une idée abstraite, d'une allégorie, à laquelle se rattachent des notions précises, connues. En un mot, nous voyons intervenir ici, pour la première fois, le *sujet* dans l'œuvre d'art. Ce *sujet*, connu du spectateur, éveille en lui des souvenirs ; son imagination a pu ou peut travailler à créer, dans son esprit, une forme qui n'est pas nécessairement celle qu'a réalisée l'artiste. Les mouvements oculaires n'agissent plus seuls, comme dans le cas précédent. C'est à la fois une force et une faiblesse. Parfois la concordance parfaite des impressions qui nous arrivent par l'œil avec celles que nous fournissent l'imagination et la mémoire vient accroître l'impression artistique dans des proportions considérables. C'est le cas, par exemple, de cette admirable statue de Voltaire de Houdon qui est au foyer du Théâtre Français, l'un des plus merveilleux chefs-d'œuvre, à mon avis, de la sculpture de tous les temps. « Notre ami, disait Vasari dans une lettre, ne se ressemble pas tant à lui-même que ne lui ressemble le portrait que Raphaël a fait de lui. » Tout Voltaire est dans ce marbre ; la bouche vient de lancer quelque mordante épigramme, les yeux pétillants de verve et de malice sont tout prêts à s'attendrir sur les malheurs de Calas. Dans ce crâne dru, serré, petit, mais merveilleusement travaillé, on sent qu'il n'y a pas un centimètre de perdu, et l'on devine le génie encyclopédique, la curiosité universelle et insatiable de cette admirable organisation. En un mot, l'impression qui résulte de la lecture de l'œuvre colossale de l'écrivain français se trouve concentrée, résumée tout entière dans quelques lignes de pierre, que le regard embrasse d'un coup d'œil. Tous les ouvrages de Voltaire seraient anéantis qu'il suffirait du marbre de Houdon pour reconstituer, en traits impérissables, le souvenir de ce grand esprit.

En revanche, toutes les fois que la sculpture a voulu s'occuper de Jeanne d'Arc, l'impression littéraire et historique a dominé, combattu, affaibli l'impression artistique. L'idée que, nous autres Français, nous nous faisons de notre héroïne nationale, a un caractère collectif, en quelque sorte, qui dépasse de beaucoup les conceptions particulières.

D'une manière générale, nous dirons que le *sujet*, en sculpture comme ailleurs, n'a guère d'importance que pour l'artiste lui-même. Quand il se sent attiré par quelque personnage historique, ou que telle

ou telle allégorie parle à son imagination, il s'échauffe, il s'anime, et son âme prend un mouvement, un état d'émotion qu'il raconte à nos yeux dans son œuvre. Et c'est précisément cette émotion qui, communiquée au spectateur, par les mouvements oculaires, fait l'intérêt de la statue ou du groupe, presque indépendamment du sujet. A l'appui de cette assertion, nous pourrions citer la plupart des chefs-d'œuvre de la statuaire antique. Les érudits disputent entre eux pour déterminer si la Vénus de Milo est une Vénus, ou une Victoire. Que nous importe, si les lignes de ce corps admirable font naître en nous l'idée de ce que la beauté féminine comporte de plus souverainement parfait? On ne sait pas bien si le buste qui est placé tout près d'elle, au Louvre, est un Thésée ou un Apollon; mais cette question, résolue en faveur du héros athénien ou du dieu des Muses, ne modifierait en rien l'impression esthétique éprouvée. Pour prendre un exemple récent, tout le monde se rappelle le *Génie conservant le secret de la tombe*, qui a si justement valu à M. de Saint-Marceau la plus haute récompense d'un des derniers salons. Nous croyons pouvoir avouer humblement, avec le ferme espoir de n'être pas seul, que l'idée de M. de Saint-Marceau est restée fort obscure pour nous. Nous avions visité l'Exposition sans livret, et nous avions été immédiatement attiré par cette figure étrange, intéressante. La légende n'a ni ajouté ni retranché à notre impression première. Puisque nous avons déjà cherché des analogies entre les arts plastiques et la musique, nous dirions volontiers qu'une statue ou un groupe nous semblent présenter une certaine ressemblance avec les *Lieder* de Schubert ou de Schumann, avec les airs ou romances inspirés à Gounod et à Reber par le *Vallon* de Lamartine ou les *Orientales* de Victor Hugo. Les paroles allemandes, la poésie de nos inimitables maîtres ont joué, pour le musicien, un rôle *inspirateur et excitateur* en quelque sorte. Mais, pour l'auditeur, on peut les supprimer ou, ce qui revient presque au même, les traduire dans une autre langue, sans affaiblir sensiblement l'impression musicale. Les sculpteurs auraient donc tort, à notre avis du moins, de vouloir donner à leurs œuvres le caractère précis, *littéraire*, pour ainsi dire, qui n'est pas dans la nature de leur art. On rapporte que le sculpteur Bra, travaillant à la statue d'Ulysse chez Calypso qui est dans le jardin du Palais-Royal, avait visé particulièrement à un mérite de ce genre. Il avait lu, relu et médité dans tous leurs détails l'*Iliade*, l'*Odyssée*, l'*Ajax* et le *Philoctète*. Il avait étudié l'anatomie et la phrénologie, pour être sûr de n'oublier aucune des bosses caractéristiques du rusé fils de Laerte. Suivant lui, il devait suffire de regarder sa statue pour que le mot *Ulysse* s'échappât

instantanément des lèvres. Il envoie son marbre au Salon, sans aucune désignation, bien entendu. Déception cruelle! le catalogue officiel porte la mention suivante : « M. Bra, n°..... *Homme assis!* »

A la statue de la *Nuit* qui est placée auprès du tombeau de Laurent de Médicis, Michel-Ange aurait pu donner un autre nom, celui de la *Douleur*, par exemple. Ce n'eût pas moins été l'expression poignante des émotions patriotiques du maître :

Mentre che il danno e la vergogna dura.

Nous ne voudrions pas en terminer avec la sculpture, sans dire quelques mots de l'art polychrome, récemment préconisé par les uns, critiqué par les autres, sans qu'aucune raison bien décisive ait été donnée de part et d'autre. Nous avons déjà indiqué en passant, à propos de l'architecture, ce que la teinte sombre ou claire des matériaux, en affaiblissant les lumières ou les ombres naturelles, faisait perdre au mouvement oculaire en précision et en sûreté. L'effet artistique s'en trouve nécessairement diminué ou plutôt amolli. Pour se convaincre de l'exactitude de cette observation, il suffit de jeter les yeux sur la reproduction, fidèle, littérale pour ainsi dire, en marbre ou en terre cuite, d'une statue de bronze, par exemple. Les formes, bien qu'identiques, ou plutôt parce qu'identiques, semblent moins énergiques, moins accentuées. Inversement, la reproduction, en bronze ou en marbre noir, d'une terre cuite est généralement plus dure, moins gracieuse que l'original. A l'appui de notre thèse, nous citerons encore l'exemple de l'orfèvrerie d'art. L'éclat que conserve l'or ou l'argent, même à l'état mat, affaiblit et atténue l'impression artistique. Il suit de là que les saillies et les creux, le *modelé* en un mot, doivent varier suivant la teinte ou le poli de la substance employée, et que, par conséquent, s'il n'est pas trop hardi d'employer une pareille expression, l'artiste doit *penser* son œuvre en marbre, en terre cuite, en bronze, en argent ou en or, suivant les matériaux qu'il doit employer plus tard. Cette observation nous a été suggérée par la comparaison des vitrines, d'ailleurs si remarquables, de MM. Fannière et Froment-Meurice à l'Exposition universelle de 1878. La plupart des figures, exposées par cette dernière maison, avaient été exécutées sur des modèles fournis par M. Carrier Belleuse, et *traduits* avec une fidélité scrupuleuse en argent par d'habiles ouvriers. Dans leurs maquettes, au contraire, les frères Fannière, familiarisés avec le travail de la substance métallique, avaient bien mieux tenu compte de ses particularités caractéristiques, et l'effet était beaucoup plus satisfaisant. Si donc une statue est faite de plu-

sieurs matériaux différents, comme la *Minerve* de Simart, par exemple, il faudra que l'artiste donne à chaque partie un modelé différent. Ce travail, d'une grande difficulté, vaut-il la peine qu'il coûte? Pour notre part, nous en doutons absolument. Et qu'on ne dise pas que la polychromie, en reproduisant les teintes de la nature, donne une apparence plus vivante et plus exacte aux objets reproduits. S'il en était ainsi, la figure de cire serait le dernier mot de la statuaire, tandis qu'elle produit, au contraire, une impression plutôt désagréable, qui a été fort bien expliquée par Alexandre Dumas dans une de ses dernières préfaces. C'est que, en voyant toutes les apparences de la vie, le spectateur est d'autant plus choqué de ne pas y rencontrer le mouvement qui en est le caractère dominant et principal. Cet homme ou cette femme, au teint coloré, aux yeux brillants, conserve l'immobilité de la mort, sans en offrir la douloureuse majesté. Dans la statuaire ordinaire, au contraire, précisément parce que l'illusion n'est pas possible, le « repos éternel », dans une attitude gracieuse ou grandiose, ne fait éprouver aucune déception pénible et ajoute plutôt à l'effet général.

3° Peinture.

La peinture présente, avec l'architecture et la sculpture, une différence capitale et caractéristique. Représentant, sur une surface plane, des objets à trois dimensions, elle offre, aux mouvements oculaires, une trajectoire qui est *fausse* pour la dimension de profondeur; le regard est donc dérouté, contrarié dans ses évolutions, et il en résulterait, pour les perceptions, un certain trouble, si l'artiste n'avait recours à certains artifices particuliers, que le langage ordinaire a très exactement qualifiés de *trompe-l'œil*. Le plus important de tous est la *perspective linéaire ;* mais, contrairement à ce que pensent un certain nombre d'amateurs et même d'artistes, les constructions mathématiques de cette science sont loin d'être exactes. La perspective suppose, en effet, d'abord, que le spectateur ne regarde que d'un seul œil, et encore d'un œil constamment fixé au même point, le *point de vue*. Si l'on se reporte à ce qui a été dit au début de ce travail sur la perception du relief, on ne saurait trop admirer l'instinct ingénieux avec lequel les artistes ont su devancer, de dix siècles peut-être, les découvertes de la science, et choisir avec une habileté merveilleuse les conditions où la notion de profondeur disparaît presque entièrement. Mais il n'en est pas moins constant que ces conditions ne sont presque jamais remplies, que le spectateur se sert de ses deux yeux pour regarder un tableau, et qu'il n'est que

très exceptionnellement placé au *point de vue*. Aussi les théoriciens les plus éminents de la perspective, Léonard de Vinci en tête, dans son fameux *Trattato*, sont-ils unanimes à conseiller, ou plutôt à prescrire, certaines *dérogations* à leurs propres règles. Il est bien connu des perspecteurs, par exemple, qu'il faut toujours représenter sur un tableau, une sphère par un cercle, et non par une ellipse comme le voudrait la théorie dans l'immense majorité des cas.

La peinture, le dessin, est donc un *compromis* perpétuel entre des exigences mathématiquement inconciliables ; le mouvement oculaire fournit à l'esprit des données sans cesse contradictoires, et naturellement, dans ce conflit, il perd de son action, de son énergie. Comme, en dernière analyse, c'est à l'esprit, à l'âme du spectateur que s'adresse l'artiste, il a fallu retrouver d'un côté ce qu'on perdait de l'autre. Le peintre a cherché, dans la couleur, dans la figuration exacte des moindres détails d'ombre et de modelé, les ressources que lui refusaient les imperfections du mouvement oculaire. En voyant les teintes, les lumières et les ombres minutieusement reproduites, le spectateur oublie les contradictions perspectives; son imagination qui s'échauffe, sa mémoire qui se réveille, imposent silence aux habitudes de la vision, et, j'allais presque dire, le tour est fait. L'illusion n'est jamais assez complète pour qu'il en résulte l'inconvénient précédemment signalé pour les figures de cire. Jamais le spectateur ne se trompera au point de prendre un tableau pour une réalité, et la reproduction de la nature, plus fidèle *à certains égards* qu'en sculpture, n'a d'autre effet que de mettre en jeu des forces qui, précédemment, restaient sans emploi. Les dessins au simple trait, si purs et si expressifs, de certains maîtres, d'Ingres par exemple, ne viennent nullement en contradiction avec ce qui précède. Ce sont, la plupart du temps, des profils ou des portraits, où la dimension de profondeur est presque absolument négligeable.

La peinture est donc un art plus *intellectuel*, si l'on peut ainsi parler, que la sculpture et surtout que l'architecture considérée au point de vue purement esthétique. L'artiste ne peut plus se contenter des formes, c'est-à-dire du mouvement oculaire ; il lui faut la couleur, ou tout au moins le détail plus complet. Ainsi s'explique, suivant nous, comment les sculpteurs qui s'adonnent exceptionnellement à la peinture, ou ceux qui, comme David et ses élèves, font de la sculpture en peinture, ainsi que l'a très judicieusement remarqué M. Guizot, produisent des œuvres d'un caractère généralement plus froid. Si le *Jugement dernier* de Michel-Ange semble faire exception à cette règle, c'est peut-être, entre autres raisons, que la scène représentée se passe dans le ciel, c'est-à-dire dans une région inusitée

où le regard n'est pas habitué à parcourir des formes définies et, par conséquent, où il n'a pu contracter aucune habitude.

La théorie que nous exposons ici nous semble trancher, d'une façon plus décisive et plus satisfaisante que les précédentes, la grande querelle entre le dessin et la couleur. Malgré les entraves qu'il rencontre sur la surface plane du tableau, le mouvement oculaire demeure encore l'élément principal de l'expression pittoresque ; le dessin peut, à lui seul, lui fournir sa trajectoire. Un assemblage de couleurs, si bien choisies qu'on les suppose, mais d'où la forme serait complètement bannie, pourrait causer des sensations agréables analogues à celles des parfums et des saveurs. Il ne dirait rien à l'esprit, à l'imagination, à l'âme. Historiquement, néanmoins, l'on peut dire que les coloristes sont peut-être plus peintres que les autres. Les imperfections du dessin se confondent chez eux avec les dérogations nécessaires à la perspective, et sont également dissimulées ou atténuées, grâce à la perfection du coloris. Les dessinateurs qui font terne, au contraire, semblent toujours des sculpteurs qui se seraient constamment trompés sur la troisième dimension.

En raison du caractère mixte, plus *intellectuel*, comme nous l'avons dit plus haut, de la peinture, il est naturel que le *sujet* y joue un rôle plus important qu'en sculpture. Le peintre peut, à son gré, grouper un plus grand nombre de personnages sur le terrain et dans le cadre qui lui convient. Il peut donc raconter les faits d'une façon autrement précise, détaillée, complète. Et, dans ce récit sur une toile, il trouve des moyens plus sûrs, plus nombreux, plus efficaces d'arriver jusqu'à l'imagination, jusqu'à l'âme du spectateur. Ajoutons que ce groupement possible des éléments les plus divers lui permet de fournir, au mouvement oculaire, en guise de trajectoire, des formes infiniment plus variées, plus compliquées, plus intéressantes, que la sculpture et l'architecture. Aussi l'émotion produite par la célèbre bataille de Salvator Rosa, par le *Radeau de la Méduse* de Géricault, est d'un caractère assurément plus entraînant que celle engendrée par la contemplation des œuvres de la statuaire.

Un *sujet* qui prête à de grands développements peut donc, indépendamment de l'action *excitatrice* qu'il exerce sur l'esprit de l'artiste, être considéré comme plus favorable qu'un autre.

Mais il ne faut pas perdre de vue que le peintre doit traiter le *sujet*, quel qu'il soit, en peintre et non en littérateur. C'est avec des formes et des couleurs qu'il doit raconter ses impressions. C'est cette considération qui explique un fait depuis longtemps constaté. Dans ce chef-d'œuvre comique qu'on appelle le *Gendre de M. Poirier*, le marquis de Presles, sa femme et son ami se prennent à admirer un ta-

bleau. M. Poirier s'approche à son tour, et : « Qu'est-ce que cela représente? dit-il. — Un effet de soleil couchant dans un paysage. — Ça ne veut rien dire, répond le bourgeois de la rue Saint-Denis. J'ai dans ma chambre une gravure qui représente, sur le bord de la mer, un chien devant un chapeau. A la bonne heure ! voilà qui dit quelque chose et qui est intéressant! » Peu familiarisés avec la peinture, M. Poirier et ses pareils ne regardent, en effet, un tableau que juste assez pour savoir ce dont il s'agit, comme ils liraient un fait-divers émouvant dans le *Petit Journal*. L'évènement représenté une fois connu, ils ne jettent même plus les yeux sur la toile. Leur imagination travaille directement sur le sujet. C'est ce qui explique le succès populaire du *Convoi du pauvre* de Vigneron et de cette atroce copie, d'une toile assez médiocre, qui représente M. Thiers acclamé à la Chambre par ses collègues. L'art de la peinture n'est certainement pour rien dans les jouissances éprouvées par les naïfs spectateurs de ces platitudes. Une image d'Epinal avec une légende leur ferait autant d'effet.

A un degré beaucoup plus élevé dans l'art, certains tableaux de Paul Delaroche, par exemple, de Gleyre, etc., ont emprunté une partie de leur vogue à des causes de même nature. A l'appui de cette assertion, il suffit d'observer bon nombre de visiteurs des salons annuels. Des tableaux exposés, ils ne regardent en quelque sorte que le numéro pour se reporter à l'article correspondant du livret; leur curiosité satisfaite, ils passent sans plus s'arrêter.

C'est là ce qui explique aussi l'indifférence de la plupart des grands artistes pour le sujet. A un de ses élèves qui le consultait sur ce point, Ingres répondit : « Faites tout simplement une jeune fille qui boit du lait. »

Ce qui est important dans le sujet, c'est que le peintre l'ait choisi de son plein gré, en raison de l'attrait qu'il éprouvait pour lui. Dans ces conditions, encore une fois, son imagination s'échauffe, son âme s'émeut, et ce sont ces émotions qui intéressent le spectateur. Sterne voit un âne, et cette vue éveille en lui un monde d'émotions et d'idées qu'il nous raconte avec la plus charmante fantaisie. En peinture, Karel Dujardin prend, à son tour, intérêt à la pauvre bête, et nous traduit, par des formes et des couleurs, des impressions aussi intéressantes que celles de l'auteur du *Voyage sentimental*. Un objet inanimé, une chaumière, voire une nature morte, peuvent tout aussi bien s'élever à la dignité de *sujet*. *Sunt lacrymæ rerum*, ou plutôt ceci est une figure inexacte. Les larmes ne sont pas dans les choses, elles sont dans les yeux de celui qui les contemple, provoquées par les émotions qu'il éprouve.

On s'explique aisément par les considérations qui précèdent, l'ordinaire pauvreté des peintures sur commande, des concours, etc., Devant ce sujet qu'il n'a point choisi, qui souvent ne lui dit rien, l'artiste reste froid, et cet état mental, transporté dans son œuvre, se communique infailliblement au spectateur.

En résumé, dans tous les arts plastiques, nous voyons le mouvement oculaire jouer un rôle indispensable, prépondérant. Ce mouvement a un caractère spécial sur lequel il importe de bien insister. L'architecte, le peintre, le sculpteur, fournissent au regard une *trajectoire* qui peut être parcourue avec une vitesse *arbitraire*, variable pour chacun des spectateurs ; le choix du point de départ, le sens du mouvement sont également *arbitraires*. La trajectoire offre des accidents, des repos où le regard doit presque nécessairement s'accrocher au passage. La symétrie, la reproduction de parties similaires, en architecture, constituent, pour le parcours oculaire, une sorte d'invitation à suivre une marche déterminée. En sculpture et en peinture, le même office est rempli par l'importance plus grande apportée à certaines parties, à certaines particularités du sujet. Néanmoins, le spectateur conserve une grande liberté de mouvements. Ceci est évidemment, au point de vue cinématique, une infériorité. Dans le mouvement oculaire, la notion de vitesse reste confuse, variable avec chaque individu ; les émotions simultanées, collectives, sont impossibles.

Si l'on compare entre eux les trois principaux arts plastiques, il semble que l'on puisse accepter les conclusions suivantes.

L'architecture, réduite, par les lois de la pesanteur, à l'emploi presque exclusif des lignes verticales et horizontales au moins à titre d'axes, est moins expressive que la sculpture qui dispose beaucoup plus librement de ses directions, dans la reproduction d'un personnage ou d'un groupe.

Pour la peinture, malgré l'imperfection constitutionnelle en quelque sorte signalée plus haut, l'artiste est en possession d'un matériel infiniment plus riche. Les lignes d'un portrait, les groupements de personnages, d'animaux, d'édifices, d'arbres, etc., lui donnent la possibilité de pousser jusqu'aux dernières limites l'intérêt et la variété de la trajectoire oculaire.

Toutes choses égales d'ailleurs, la peinture est donc beaucoup plus expressive que la sculpture et l'architecture.

GEORGES GUÉROULT.

(*A suivre*).

CRITIQUE DE LA MORALE KANTIENNE

(2e ARTICLE) [1]

LA LOI MORALE.

Nous avons étudié la théorie kantienne de la moralité pure identique à la liberté; mais ce qui importe à la fondation d'une véritable science de la conduite, c'est de déterminer les rapports de la moralité intelligible avec le monde sensible. Le nœud du problème est de savoir comment la moralité devient une *loi impérative*, une *obligation*, un *devoir ;* conséquemment, ce qu'il faut expliquer, c'est le passage de la raison pure à l'expérience, de la volonté pure au désir. En un mot, la raison *pure* est-elle vraiment *pratique,* et comment? — Etudions donc les relations concrètes de la moralité intelligible avec le monde sensible, pour savoir si les kantiens, orthodoxes ou hétérodoxes, réussiront à établir l'obligation morale, le jugement du mérite et du démérite, la responsabilité morale, qu'ils ont l'intention de fonder.

C'est seulement dans le système kantien que la notion traditionnelle du *devoir* et de la *loi* morale a pris une forme rigoureuse; de là l'intérêt qui s'attache à cette grande doctrine. Nous ne l'apprécions pas ici au point de vue historique; nous ne cherchons pas non plus en ce moment les éléments qu'elle pourra fournir à un travail de construction dogmatique; dans ces deux cas, nous insisterions surtout sur les vérités ou les vraisemblances du kantisme. Ce que nous cherchons actuellement dans ce système, c'est la forme la plus achevée et la mieux liée de la morale du devoir; et ce que nous voulons, c'est de soumettre cette forme à une *critique* attentive, à une critique comme celle que Kant lui-même aurait dû faire. C'est le seul moyen de découvrir ce que les idées morales encore aujourd'hui dominantes peuvent avoir de contestable, de non justifié, de suspect pour une pensée philosophique exempte de tout dogmatisme préconçu. Nous ne devons donc point reculer devant les tours, détours et retours de la théorie kantienne sur le devoir : les moin-

1. Voir la Revue du 1er avril.

dres détails ont une valeur. Qui sait s'ils ne nous révéleront pas une contradiction cachée dans cette notion en apparence si claire : la *loi* morale ?

I

LE DEVOIR ET LA RESPONSABILITÉ SONT-ILS POSSIBLES?

En premier lieu, il nous semble que Kant ne peut établir la possibilité ou même la non-impossibilité de l'obligation morale ni dans l'homme phénomène, ni dans l'homme noumène, ni dans le rapport des deux, 1° L'homme phénomène n'est pas *obligé*, puisque, de l'aveu de Kant, il est *nécessité*. En effet, il n'est libre ni à l'égard de lui-même, ni à l'égard des autres êtres, ni à l'égard de l'homme noumène. Il ne dépend donc point de lui de se modifier, d'exécuter les ordres qu'il reçoit; il ne peut rien que par l'homme éternel ; il peut être *contraint*, non *obligé*. 2° L'homme éternel, à son tour, ne peut être obligé par rapport à lui-même, puisque « l'obligation désigne une contrainte [1] », et que l'homme éternel, libre par essence, doit être moral éternellement. Toute volonté pure, c'est-à-dire toute raison pure, est naturellement raisonnable et droite. « Le concept du *devoir*, dit Kant, implique certaines restrictions et certains obstacles subjectifs [2]; » or, si vous considérez la volonté et la raison à l'état pur, dans leur indépendance par rapport au monde sensible, c'est-à-dire dans leur liberté intelligible, il n'y a plus de restriction ni d'obstacle. La volonté de l'homme noumène est donc une volonté pure pratique par elle-même, où la réalité ne se distingue plus de la possibilité. L'éternelle raison, si elle est possible, est et est éternellement; il n'y a pas lieu, selon Kant, quand on admet l'intelligible, l'éternel, de leur attribuer une simple *possibilité*. Voilà pourquoi, à ce point de vue, liberté et moralité se confondent absolument. La liberté, qui était purement négative en tant qu'indépendance par rapport au monde sensible, devient positive précisément en tant que moralité intelligible. Une *volonté libre* et une *volonté morale* « sont une seule et même chose [3]. » Donc, pour une volonté vraiment libre et pure, pour une raison pure comme celle de l'homme éternel, il n'y a pas devoir et obligation,

1. *Raison pratique*, tr. Barni, p. 177. — *Verbindlichkeit Nöthigung*.
2. *Métaph. des mœurs*, 19.
3. *Fond. de la Métaphysique des mœurs*, p. 99.

mais moralité immédiate[1]. S'il en est ainsi, l'homme éternel n'est pas proprement obligé par rapport à lui-même.

Dirons-nous donc qu'il est obligé par rapport à l'homme phénomène, en ce sens qu'il *doit* produire un homme phénomène conforme à lui? Mais, puisqu'il est libre, et cause efficiente, et moral, qu'est-ce qui l'empêche de se manifester tel qu'il est? S'il ne se manifeste pas tel qu'il est, s'il n'impose pas les lois de la raison à la sensibilité, ce ne peut être que parce qu'il en est empêché par un « obstacle » étranger, par une « restriction » extérieure; mais alors, si l'obstacle et la restriction viennent du dehors, il n'est plus libre dans son action au dehors; donc aussi il n'est plus obligé, puisqu'il ne dépend plus de lui de conformer absolument le phénomène au noumène, la passion à la raison. Faut-il donc dire que l'obstacle et la restriction viennent de lui-même et sont son œuvre? Mais cet obstacle apporté par la raison pure à sa propre manifestation serait sans raison et supposerait une raison non *pure*, ce qui est contradictoire : une volonté morale ne peut être une volonté immorale; une volonté qui se fait à elle-même sa loi ne peut se la faire mauvaise, car Kant a démontré que l'autonomie est « identique à la moralité », que la volonté pure et libre agit d'après des lois et « des lois immuables », qui sont les lois morales[2]. Elle ne peut donc agir sans lois ou, ce qui revient au même, contrairement à ses lois, pour produire librement et sans obstacle *extérieur* une manifestation phénoménale qui la contredirait. Ainsi la volonté pure de l'homme noumène n'est point véritablement *obligée* parce qu'elle est impeccable.

La seule ressource des kantiens est d'admettre un *péché radical* de l'homme en soi, une chute incompréhensible de la volonté et de la liberté, un acte immoral de la moralité pure, une déraison de la raison pure, se manifestant dans le monde sensible par des phénomènes qui ne *sont* pas ce qu'ils *devraient* être par rapport à leur cause transcendante. Par malheur, ce mystère théologique est

1. « Comme membre d'un monde intelligible, l'homme veut nécessairement ce qu'il doit moralement, et il ne distingue le devoir du vouloir qu'autant qu'il se considère comme faisant partie du monde sensible. » (*Mét. des mœurs*, p. 112.) Il n'y aurait plus de *devoir* proprement dit, « si l'on considérait la *raison* sans la *sensibilité* comme condition subjective de son application à des objets de la nature, par conséquent si l'on considérait la raison comme cause dans un monde *intelligible*, qui serait *toujours et entièrement d'accord avec la loi morale*, et dans lequel il n'y aurait plus de distinction entre devoir et faire, entre le possible et le réel, c'est-à-dire entre la loi pratique qui prescrit le devoir et la loi théoriquement explicable qui détermine l'action... Tout ce qui serait possible en tant que bien serait *réel* par cela seul. » (*Critique du jugement*, II, p. 83.)

2. *Fond. de la Métaphysique des mœurs*, p. 99, tr. Barni.

plus qu'un mystère : c'est une contradiction dans le système kantien. En effet, une liberté pure qui, indépendamment de tout obstacle extérieur, déchoit et fabrique un phénomène en opposition avec elle, ne peut plus être conçue que comme une liberté d'indifférence et d'indétermination, enveloppant les contraires et pouvant réaliser l'un plutôt que l'autre sans raison et sans loi. Or Kant nous a démontré « qu'une liberté sans lois est une absurdité[1] » et que, d'autre part, une liberté qui se fait à elle-même la loi ne peut se faire qu'une loi morale et ne peut agir que selon cette loi; comment donc sortira-t-il de ce dilemme, où il s'est lui-même enfermé? Le péché radical, encore une fois, n'est pas seulement un mystère radical, mais une absurdité radicale; or, passe encore pour les mystères, mais fonder la morale sur une absurdité, ce serait lui enlever tout fondement.

Donc, à aucun point de vue, l'obligation n'est possible, ni de la part de l'homme phénomène relativement à soi ou au noumène, ni de la part de l'homme noumène relativement à soi ou au phénomène. Nous avons beau essayer par tous les moyens d'établir entre l'homme intelligible et l'homme sensible ce rapport qui, selon Kant, constitue le devoir : chacun reste ce qu'il est, l'un immuablement nécessité, l'autre immuablement libre. Le devoir concret supposerait une liberté s'exerçant dans le monde sensible lui-même et capable de le modifier *in concreto :* Kant, au contraire, a placé la liberté dans un monde transcendant; il faut donc qu'il y place aussi le devoir; mais précisément le devoir n'a plus de sens dans ce monde, où le bien idéal ne fait qu'un avec le bien réel. En somme, Kant admet la liberté pour rendre la morale possible; mais la liberté telle qu'il l'entend ne rend la morale possible que là où celle-ci existe déjà et n'a plus besoin d'être possible, c'est-à-dire dans la raison et le monde des noumènes, et elle ne rend pas la loi morale possible là où celle-ci aurait besoin de le devenir, c'est-à-dire dans nos actions particulières et dans le monde des phénomènes.

Pas plus que l'obligation morale ou le devoir absolu, avec son caractère impératif, la théorie des Kantiens ne saurait expliquer le jugement d'approbation ou de désapprobation morale que, selon eux, nous portons sur nos actes. Pour justifier l'approbation ou le blâme, il faut distinguer, selon Kant, le moi qui juge, approuve et condamne et le moi qui est jugé, approuvé ou condamné. Le moi-noumène ne peut se condamner, étant moral par sa liberté même et libre par essence. « Il faut bien s'entendre, dit Kant lui-même, sur la nature de

1. *Ibid.*, p. 99.

ce moi double, qui d'une part s'oblige à comparaître tout tremblant à la barre du tribunal et qui de l'autre se confie la fonction de juge et l'exerce avec une autorité innée : faute de cette application, la raison tomberait en contradiction avec elle-même[1], » car ce serait la même raison qui condamnerait au nom de la liberté et qui absoudrait au nom du déterminisme; de plus, ce serait le même moi qui serait juge et partie, accusateur et accusé. Ce n'est donc pas le moi-noumène qui peut offrir le spectacle de cette contradiction et se condamner : il est au contraire *pur*, et c'est pour cela qu'il est un juge *intègre*. De là Kant déduit que c'est le moi sensible qui comparaît devant le moi-noumène; mais il ne s'aperçoit pas que le jugement est encore ici impossible : le moi sensible, en effet, est ce qu'il peut être, ce que le noumène le fait. Où sera donc le péché dans le phénomène? Tout y étant le produit de la cause suprasensible, tout exprime cette cause, et c'est toujours à elle-même que cette cause doit s'en prendre, — ce qui l'oblige à redevenir à la fois juge et partie, raison pure et raison impure. S'il y a péché radical du moi-noumène, comment l'homme réel peut-il connaître ce péché accompli dans un monde inconnaissable? Il ne pourra distinguer l'état de péché nouménal et l'état de grâce nouménal. D'autre part, nous avons vu qu'il ne pourrait distinguer, parmi les phénomènes, ceux qui expriment le mal de ceux qui expriment le bien, ni, ce qui revient au même, les actes libres de ceux qui ne le sont pas. Il faudrait pour cela pénétrer dans la racine même des choses. D'ailleurs, cette racine est une seule et même liberté nouménale pour toute la série de nos actes, un seul et même « caractère intelligible » pour tout le « caractère empirique » qui en dérive par une prédestination décorée du nom de liberté. Comment se reconnaître dans ce dédale de *moi* différents et pourtant inséparables, dans cette mythologie de noumènes et de phénomènes? Le moi pur ne saurait se condamner ni condamner le moi impur, qui n'en peut mais, ni condamner sans contradiction l'acte contradictoire lui-même par lequel, du sein de sa pureté, il aurait cependant produit l'impureté.

Resterait une hypothèse, qui serait d'attribuer le mal aux causes extérieures, à la matière, au rapport mutuel des noumènes que Platon appelait le mélange des idées[2]. On aurait ainsi dans le moi suprasensible la responsabilité du bien, et dans le moi sensible l'explication du mal, sinon sa responsabilité. Mais alors, au fond, tous les moi seraient absolument bons en tant que noumènes, et le mal ne serait

1. *Éléments métaph. de la doctrine de la vertu*, § 13, note.
2. Voir notre *Philosophie de Platon*, tome I.

qu'un phénomène relatif. De plus, quannd même la responsabilité serait encore possible, comment faire pour chacun la vraie part de la *responsabilité personnelle?* Cette idée n'est pas moins insaisissable que les autres dans le kantisme. En effet, mon moi-noumène sera-t-il seul responsable d'avoir produit la totalité de mon existence phénoménale? Il faut alors concevoir mon existence comme formant un tout séparé du reste de l'univers et attribuable à mon seul moi nouménal. Or le déterminisme universel, admis par les Kantiens, rattache mon existence sensible à celle de tous les hommes qui m'ont précédé et à celle de l'univers entier. Ma responsabilité indivduelle se perd donc dans la responsabilité collective, qui elle-même se perd dans la responsabilité de la cause première, unique auteur de tout le monde des phénomènes. Aussi Kant reconnaît-il lui-même que « la moralité propre de nos actions nous est profondément cachée. Nos imputations ne peuvent se rapporter qu'au caractère empirique. Personne ne peut donc faire la juste part de la liberté, de la simple nature, celle du tempérament involontairement mauvais ou bon (*merito fortunæ*), ni par conséquent juger avec une parfaite justice [1]. » Disons mieux, personne ne peut porter ni sur autrui ni sur *soi* un jugement moral quelconque ni faire une part quelconque à la liberté, puisque tout est déterminé dans l'ordre des phénomènes par la totalité de l'univers et que, dans l'ordre des noumènes qui échappe à l'homme, la liberté que l'homme se « *suppose* » demeure un x indéterminable. Kant n'a donc point démontré que le devoir et la responsabilité n'impliquent aucune impossibilité intrinsèque, que ce sont des idées offrant un sens, résultant d'une comparaison légitime entre l'homme éternel et l'homme temporel. Le résultat de cette comparaison, au lieu de nous montrer ce qui peut être et doit être, nous montre deux choses séparées dont l'une est nécessitée à la perfection, l'autre à l'imperfection, sans lien saisissable entre les deux.

II

LE DEVOIR ET LA RESPONSABILITÉ SONT-ILS COMPRÉHENSIBLES? LE MYSTÈRE MORAL.

En supposant que l'obligation, avec les conséquences qui en découlent, mérite et responsabilité, ne soit pas impossible chez l'homme tel que Kant le conçoit, une nouvelle question se pose, celle de

1. *Raison pure*, trad. Barni, p. 251, note.

savoir si l'obligation est explicable et si l'on peut faire comprendre *comment* elle se produit.

Kant pose lui-même le problème et montre d'abord que l'obligation suppose un certain *intérêt*, un certain *plaisir* produit par la raison et qui la rend *pratique*.

« Pourquoi, se demande-t-il, dois-je me soumettre à ce principe (d'une législation universelle), en ma qualité d'être raisonnable en général, ou pourquoi tous les êtres doués de raison y sont-ils soumis? J'accorde qu'aucun *intérêt* ne m'y *pousse ;* mais il faut pourtant bien que j'y *prenne* un intérêt et que je sache comment cela arrive [1]...

D'où vient donc que la loi morale *oblige?* » — « On appelle *intérêt* ce qui fait que la raison est *pratique*, c'est-à-dire devient une *cause déterminant la volonté* [2]. » — « Pour qu'un être raisonnable, mais sensible, puisse *vouloir* ce que la *raison* seule lui prescrit comme un devoir, il faut sans doute qu'elle ait le pouvoir de lui inspirer un sentiment de *plaisir* ou de satisfaction lié à l'accomplissement du devoir, et par conséquent il faut qu'elle ait une *causalité* qui consiste à déterminer la *sensibilité* conformément à ses principes [3]. »

La question ainsi posée, voici la réponse de Kant : « Il est absolument impossible d'apercevoir, c'est-à-dire de comprendre *à priori*, comment une pure *idée*, qui ne contient elle-même rien de *sensible*, produit un *sentiment* de plaisir ou de peine, » et, conséquemment, un *intérêt* et un sentiment d'obligation. « C'est là d'abord une espèce particulière de causalité, dont nous ne pouvons, comme cela est vrai aussi de toute autre, rien déterminer *à priori*. Reste l'expérience ; mais l'expérience ne peut nous montrer un rapport de cause à effet qu'entre deux objets d'expérience, et ici la *raison pure* doit être, par de pures *idées*, qui ne donnent aucun objet d'expérience, cause d'un effet, qui d'ailleurs tombe assurément dans l'expérience. D'où il suit qu'il nous est *absolument impossible*, à nous autres hommes, d'expliquer *pourquoi* et *comment* l'*universalité* d'une maxime comme loi nous *intéresse*... Comment la raison pure peut-elle être *pratique* par elle-même, sans le secours d'aucun *mobile* étranger, c'est-à-dire comment ce simple principe de la validité universelle de toutes ses maximes comme lois, lequel serait la *forme* d'une raison pure pratique, peut-il, sans aucune *matière*, aucun objet de la volonté à quoi l'on puisse déjà prendre quelque intérêt, fournir par lui-même un mobile et produire un intérêt purement

1. *Métaph. des mœurs*, tr. Barni, p. 103, 104.
2. *Ibid.*, p. 120, note.
3. *Ibid.*, p. 121.

moral, ou, en d'autres termes, *comment la raison pure peut-elle être pratique,* c'est ce qu'aucune raison humaine n'est capable d'expliquer, et ce serait peine perdue que de chercher cette explication. C'est comme si je cherchais à expliquer comment la liberté même est possible comme causalité d'une volonté[1]. » — « Nous ne pouvons expliquer que ce que nous pouvons ramener à des lois dont l'objet peut être donné dans quelque expérience possible... Or, là où les lois de la nature cessent d'expliquer les déterminations, là cesse toute explication[2] ». Ainsi la valeur de la loi morale, l'*intérêt* moral qui en résulte et qui produit le *désintéressement* sensible, l'action de la loi sur la volonté et son action sur la sensibilité, qui dérivent de cette valeur et de cet intérêt, en d'autres termes l'*obligation* morale et le *mobile* moral, qui ne sont au fond que la *liberté* même conçue positivement et non plus négativement, tout cela est, aux yeux de Kant, un mystère absolu.

Pour justifier la foi à ce mystère, Kant nous dit que toute recherche a une dernière limite à laquelle il faut bien s'arrêter. — Soit, pourrait-on lui répondre; encore faut-il se représenter exactement la dernière limite de la recherche *morale*, comme celle de toute recherche *intellectuelle*. Nous devons donc examiner si la forme mystique sous laquelle Kant s'est figuré l'une et l'autre limite est acceptable.

Pour nous en rendre compte, écoutons d'abord Kant. « L'usage spéculatif de la raison », dit-il dans sa *Remarque finale* de la *Métaphysique des mœurs*, « ou la raison considérée dans son rapport avec la *nature*, conduit à la *nécessité absolue* de quelque *cause suprême* du monde; l'usage pratique de la raison, ou la raison considérée dans son rapport avec la *liberté,* conduit aussi à une *nécessité absolue*, mais seulement à celle des *lois* des actions d'un être raisonnable, comme tel[3]. » Ainsi, d'une part un *être absolument nécessaire*, d'autre part une *loi absolument nécessaire*, c'est-à-dire le *devoir* pour le devoir même, voilà les deux limites de la spéculation et de la pratique, voilà ce que la raison cherche à atteindre et à comprendre. Maintenant, peut-elle en effet atteindre ce qu'elle cherche? — Non, répond Kant, car « la raison ne peut apercevoir la *nécessité* de ce qui *est* ou de ce qui *arrive* (point de vue spéculatif), ni de ce qui *doit* être (point de vue pratique), sans s'appuyer sur une *condition*, sous laquelle cela *est* ou arrive, ou *doit* être. Mais, en remontant toujours de condition en condition, elle ne peut jamais être satisfaite.

1. P. 122, 123.
2. *Métaph. des mœurs*, p. 119.
3. P. 125.

C'est pourquoi elle cherche sans relâche le nécessaire inconditionnel, et elle se voit forcée de l'admettre, sans aucun moyen de se le rendre compréhensible. » Il faut donc admettre le *devoir* comme une *nécessité*, et la liberté comme sa condition, sans les comprendre ni l'un ni l'autre.

La complète analogie établie ici par Kant entre la limite de la spéculation et la limite de la pratique nous paraît inacceptable. Dans l'ordre spéculatif, il n'y a sans doute aucune contradiction à dériver ma science d'un aveu d'ignorance, comme le veut Kant, parce que la science n'est point représentée comme un acte libre, comme un produit de ma volonté, mais au contraire comme un accord de mon intelligence avec une nature dont elle n'est pas la cause. Mais dans l'ordre moral, au contraire, il faut je sois cause de ma moralité, par cela même *cause de ma propre loi* ou « autonome », et *cause de mon propre vouloir* ou « libre ». Dès lors, plusieurs oppositions vont éclater entre cette conception de la moralité absolue et les caractères que Kant attribue à la loi du devoir.

1° Il y a opposition, semble-t-il, entre l'idée de moralité *absolue*, ou autonome et libre, et l'idée de *forme nécessaire à priori*. « Nous pouvons avoir conscience, prétend Kant, de lois pratiques pures, tout comme nous avons conscience de principes théoriques purs, en remarquant la *nécessité* avec laquelle la *raison* nous les impose [1] ; » c'est donc le sentiment de nécessité, c'est-à-dire, au fond, de contrainte, que les Kantiens invoquent pour établir la *forme* morale *à priori*, comme pour établir les *formes à priori* de la connaissance. Ils ne remarquent pas que, si le formalisme de la connaissance en entraîne la relativité en laissant l'objet au dehors, le formalisme de la moralité doit aussi, contrairement à leurs intentions, en entraîner la relativité.

On dira que c'est la forme même qui constitue la moralité, l'absolu moral ; — mais comment admettre qu'un simple moule abstrait soit quelque chose d'absolu? Toute forme *à priori* est un cadre inhérent à notre constitution mentale, comme l'espace, le temps, la causalité empirique, et ce cadre s'impose à nous nécessairement. Mais de cela même nous concluons qu'une forme n'est pas vraiment absolue, qu'elle est dérivée et non primitive. De même, une *loi* proprement dite est une *relation nécessaire* et par cela même n'est pas l'*absolu inconditionnel*. Il y a donc une contradiction secrète, trop peu remarquée, entre l'idée de loi, surtout de loi morale, et l'idée d'absolu.

1. *Raison prat.*, p. 173.

Les Kantiens répondront : — Il y aurait contradiction si vous receviez la loi au lieu de la faire; mais c'est vous qui la faites, et c'est même à cette condition qu'elle est morale. — Rien de mieux, mais alors je dois avoir conscience de cette loi dans son *fond* transparent, dans son objet, dans son principe et dans son but, non plus seulement dans sa *forme*. Elle ne peut être une loi *morale* si elle est une loi aveugle. Elle ne peut être une loi *libre*, une « autonomie », si je n'ai pas conscience de l'activité même par laquelle je la pose et de la liberté de cette activité ; il faudrait donc que j'eusse conscience de ma liberté pour être à la fois la raison qui pose la loi et la volonté qui lui donne sa première réalité.

2° C'est pourquoi les Kantiens n'ont pas le droit d'assimiler la raison pratique à la raison théorique pour imposer le mystère à la seconde comme à la première. Entre l'idée de moralité absolue ou autonome et celle de *mystère*, il y a une opposition non moins grande qu'entre cette même idée et celle de *forme nécessaire* ou de *loi nécessaire*. Pour justifier le mystère moral, Kant nous donne plusieurs raisons. La première est que ce mystère tient aux rapports de l'intelligible et du sensible, des noumènes aux phénomènes, rapports que nous ne devons pas même essayer de penser, de connaître, de nous représenter. « Le rapport de causalité qui existe entre l'intelligible et le sensible, dit Kant, échappe à toute notion théorique[1]. » — S'il en est ainsi, répondrons-nous, ce rapport échappe aussi par là même à toute notion *pratique*. Appeler moral ou immoral un rapport inconnu, lui appliquer les notions de devoir et d'obligation, de responsabilité, de mérite, c'est transporter des notions déterminées dans le domaine de l'indéterminable. — Mais, nous répondra Kant, si la raison pure, identique à la volonté pure, n'est ni *déterminée* ni *déterminable*, c'est précisément parce qu'elle est *déterminante*. « On ne peut donc pas demander pourquoi la raison ne *s'est pas déterminée* autrement, mais seulement pourquoi, par sa causalité, elle n'a pas *déterminé autrement les phénomènes*. Or il n'y a pas à cela de réponse possible. En effet, un autre *caractère intelligible* aurait donné un autre *caractère empirique*.... Mais pourquoi le caractère intelligible donne-t-il précisément ces phénomènes et ce caractère empirique dans les circonstances présentes? C'est là une question dont la réponse dépasse de beaucoup toute la puissance de notre raison et son droit même d'élever de simples questions. C'est comme si l'on demandait *pourquoi l'objet transcendantal de notre intuition sensible extérieure ne donne jus-*

1. Note au § 13 des *Eléments métaphys. de la doctrine de la vertu.*

tement que l'intuition dans l'espace et pas une autre. Le problème que nous avons à résoudre ne nous oblige pas du tout à répondre à cette question [1]. » — Il ne nous y oblige pas au point de vue spéculatif, sans doute; mais il nous y oblige au point de vue moral. Je n'ai pas besoin de savoir pourquoi je suis astreint par ma constitution au cadre de l'espace, pourquoi la matière ou cause inconnue de mes sensations prend pour moi cette forme; mais c'est précisément parce qu'il s'agit là d'une cause *inconnue* qui n'est pas *moi* et dont je ne suis pas *responsable;* de plus, il s'agit là d'une *intuition* qui n'est qu'une nécessité en quelque sorte matérielle de mon organisation et qui tient peut-être au simple mécanisme de mon cerveau. Dans ce domaine, tout m'est étranger, tout est *hétéronome*, tout est fatal. Mais, dans la morale, vous prétendez que c'est moi qui suis cause, moi qui agis, moi qui pose la loi, moi qui l'exécute; et cependant vous faites de cette loi une forme fatale comme celle de l'espace ou du temps, vous faites de ma liberté une cause inconnaissable dont je subis tous les effets dans le seul monde à moi connu, celui des phénomènes. Vous faites de ma raison une raison qui ne voit pas les raisons de son choix, qui non seulement ne sait pourquoi elle *s'est déterminée* de telle manière, mais encore ne sait pas pourquoi elle n'a pas *déterminé autrement* les phénomènes. S'il s'agissait de la raison divine, de la liberté divine, qui n'est pour mo qu'une nécessité, je comprendrais qu'on me défendît les questions indiscrètes; mais quand il s'agit de ma raison, de ma liberté, de ma loi volontaire, suis-je indiscret en ne me contentant point d'une simple nécessité au delà de laquelle on m'interdit de remonter? Avouez plus franchement que votre liberté n'est que *prédestination*, que votre législation autonome n'est que contrainte.

En vain Kant nous dit qu'il ne faut pas demander les *conditions* de ce qui est *inconditionnel*. C'est là la seconde justification qu'il donne du mystère moral. — Mais, répondrons-nous, demander que l'inconditionnel trouve en lui-même tout ce qui *suffit* à l'explication de ses actes, c'est vouloir qu'il soit vraiment inconditionnel : ἱκανὸν τἀγαθόν. « Comment, ajoute Kant, blâmer la raison de ne vouloir pas expliquer la nécessité du principe moral au moyen d'une *condition*, c'est-à-dire de quelque *intérêt*, puisqu'elle ôterait par là à ce principe son caractère de loi morale, c'est-à-dire de loi suprême de la liberté ? » Kant suppose ainsi que la raison explicative et suffisante de la moralité serait nécessairement quelque *intérêt* étranger; mais c'est là ce qui est en question. La raison vraiment explicative du

1. *Raison pure*, trad. Barni, II, 154.

devoir serait d'abord une intelligibilité capable de procurer à l'*intelligence* une satisfaction complète; or, cette satisfaction consisterait, non dans un intérêt sensible et matériel, mais dans l'évidence de l'*intelligibilité* et dans la *conscience* claire. L'explication complète du devoir exigerait en outre une satisfaction suffisante donnée à la *sensibilité*, et cette satisfaction consisterait dans la conscience du *bonheur*; car le bonheur conscient est réellement suffisant pour la sensibilité, qui ne demande rien au delà; or ce n'est pas là non plus un intérêt du même genre que tout autre. Maintenant, en quoi un bien moral qui offrirait ces deux caractères, d'être intelligible et aimable par soi, perdrait-il son caractère *absolu?* Il l'acquerrait au contraire. Nous nous trouvons donc enfermés dans ce dilemme : — ou la moralité que nous nous proposons et que nous réalisons est vraiment absolue, comme vous le dites [1], et alors il faut qu'elle soit absolument intelligible pour l'intelligence, absolument aimable pour la sensibilité; il faut de plus que nous en ayons conscience et que nous ayons conscience du pouvoir absolu de l'accomplir, de la liberté : donc le bien moral n'est pas un mystère; — ou, au contraire, le bien moral et la liberté sont un mystère, et alors ce mystère ne peut être réellement et absolument bon; le bien moral ne peut être *absolu;* la conscience que nous en avons ne peut être *absolue;* la *loi* qui en dérive ne peut nous apparaître comme *absolue.* En un mot, si le mystère est acceptable comme limite à laquelle aboutit une science qui ne peut être absolue, il est inacceptable comme principe par lequel commence une moralité qui doit être absolue, c'est-à-dire autonome, libre et ayant sa valeur en soi. Les Kantiens n'ont donc, à aucun point de vue, le droit de transporter à l'absolu de la pratique une *incompréhensibilité* qui correspond à la relativité même de la théorie.

Tel est pourtant l'argument capital, mais selon nous inadmissible, par lequel se termine la *Métaphysique des mœurs.* « On ne peut reprocher, dit Kant, à notre déduction du principe suprême de la moralité, de ne pouvoir faire comprendre la possibilité et encore moins la *nécessité absolue* d'un principe pratique *inconditionnel*, tel que doit être l'impératif catégorique; c'est à la raison humaine, en général, qu'il faudrait s'en prendre... Toute notre pénétration nous abandonne, dès que nous arrivons aux *forces* ou aux *facultés* premières, car rien ne peut nous en faire concevoir la possibilité [2]. » Ce recours à l'innéité est l'argument final de toute philosophie pares-

1. « L'unique *fin absolue* et dernière, à laquelle doit se rapporter en définitive tout usage pratique de notre connaissance, est la *moralité*, que nous appelons pour cette raison l'*absolument pratique.* » (*Logique*, trad. Tissot, p. 131.)
2. P. 202.

seuse ; mais, fût-il admissible dans l'ordre spéculatif, nous venons de montrer qu'il ne l'est plus dans l'ordre pratique : une faculté première *absolue*, comme la liberté morale, une raison d'agir première et dernière, comme la moralité, doit être intelligible pour elle-même ; elle doit être *fondamentale* et non *formelle*. Si je ne puis expliquer pourquoi la sensation irréductible du bleu est celle-là plutôt que telle autre, c'est parce qu'il s'agit d'une faculté *relative*, d'une *nécessité* subie *du dehors ;* mais, encore une fois, si je suis moi-même l'auteur d'une nécessité, je dois la voir clairement dans son principe même.

En résumé, Kant n'est pas fondé à conclure : « Si nous ne comprenons pas la nécessité pratique inconditionnelle de l'impératif moral, nous comprenons du moins son incompréhensibilité ». L'incompréhensibilité d'un principe moral inconditionnel est au contraire elle-même tout à fait incompréhensible, car une moralité inconditionnelle devrait être sans mystère pour l'intelligence comme sans mélange pour le cœur. Donc, si la moralité, telle que vous l'entendez, est vraiment incompréhensible, c'est qu'elle n'est pas l'absolu : la relativité de la connaissance, que vous avez vous-même démontrée, entraîne la relativité de la pratique, que vous essayez vraiment de nier pour rétablir sur des bases morales tout ce que votre critique profonde et subtile avait renversé.

III

COMMENT CONNAISSONS-NOUS L'EXISTENCE DE L'OBLIGATION ET DU DEVOIR?

Admettons la *possibilité* du devoir, malgré son *incompréhensibilité*; il faudra examiner comment nous venons à connaître son *existence*. Il n'est pas facile de comprendre quel est le mode exact de connaissance qui, selon Kant, nous révèle le devoir : tantôt il fait du devoir une loi de la raison, tantôt un axiome, tantôt un fait. La loi morale ne peut être selon lui ni un objet d'opinion, ni un objet de foi[1], voilà ce qui est certain; mais qu'est-elle au juste? Voilà ce qu'il est moins aisé de comprendre.

Dans la *Critique du jugement*, on s'en souvient, Kant n'admet parmi les « choses de fait » et objets de savoir « qu'une seule idée

1. La foi est une libre adhésion, un point à des choses dont on puisse trouver des preuves dogmatiques pour le jugement théorique déterminant, *ni à des choses auxquelles nous nous regardions comme obligés*, mais à des choses que nous admettons en faveur d'un *but* que nous nous proposons d'après des lois de la liberté (le souverain bien à réaliser). *Crit. du jugement*, II, 208. »

de la raison pure », la liberté. Celle-ci est prouvée comme chose de fait précisément par sa nécessité pour la *loi morale* [1] et, « dans l'expérience » par les « actions réelles » où la loi morale se trouve engagée. La loi morale paraît donc présentée ici par Kant comme antérieure aux choses de fait proprement dites.

Dans sa *Logique*, Kant appelle la réalité de la loi morale un axiome. « On ne peut donner une réalité objective à aucune idée pure théorique, dit-il, ou prouver cette réalité, si ce n'est pour l'idée de liberté; la raison en est que la liberté est la condition de la loi morale, dont la réalité est un *axiome* [2]. » D'autre part, selon Kant, un *axiome* est un « principe *intuitif* » ou « pouvant être exposé en *intuition* » et non pas seulement en « notions générales [3]. » Par exemple, l'axiome géométrique de la ligne droite peut être exposé en *intuition* et non pas seulement en notions générales. Peut-on donc dire que la loi morale ait une *intuition* qui lui corresponde? — Ce ne pourrait être que celle de la liberté, qui précisément lui manque.

Enfin, dans la *Métaphysique des mœurs* et dans la *Critique de la raison pratique*, la loi morale est appelée un fait, « un fait de raison », qui est en même temps un fait de *conscience* [4].

L'opinion la plus plausible est, selon nous, que la loi morale, aux yeux de Kant, est la *raison pure elle-même* en tant que pratique, c'est-à-dire exigeant et commandant sa propre réalisation dans le monde sensible et, pour cela, exigeant la forme de l'universalité dans les actions, seule expression possible d'elle-même. Ce commandement, cette loi qui veut que la raison pure soit pratique, soit réalisée en sa forme par les actions sensibles, est un *jugement synthétique à priori*, « apodictiquement certain », comme tous les jugements synthétiques *à priori*. Ce jugement est un objet de conscience; la raison, dit Kant, « a conscience de la loi morale [5]. » Kant admet donc, en un certain sens, une conscience de la moralité; mais il faut bien s'entendre sur cette conscience. Elle n'a pas pour objet la moralité même, car alors elle atteindrait l'absolu, la liberté absolue et la volonté absolument bonne. Ce dont nous avons conscience, selon Kant, c'est seulement d'une *loi*, d'une forme *nécessaire*, dont l'objet et le fond demeurent cachés. « C'est la *loi* morale, dit Kant, dont nous avons *immédiatement conscience*, qui s'offre d'abord à nous... » « Mais commet, ajoute-t-il, la conscience de cette loi est-elle pos-

1. *Ibid.*, p. 202.
2. P. 135, trad. Tissot.
3. *Ibid.*, p. 165.
4. Voir surtout la *Raison pratique*, p. 175. édit. Rosenkranz, p. 164.
5. *Critique du jugement*, tome II, p. 83.

sible? » On se rappelle sa réponse. « Nous pouvons, dit-il, avoir conscience de lois pratiques pures, tout comme nous avons conscience de principes théoriques purs, en remarquant la *nécessité* avec laquelle la raison nous les impose [1]. » Kant se contente donc, on le voit, de constater que nous concevons malgré nous un *devoir*, et que nous trouvons en nous cette idée, cette loi *toute faite*, ce qui ne l'empêche pas d'admettre en même temps que la loi doit être *faite par nous-mêmes*. « On peut appeler, continue-t-il, la conscience de cette loi un *fait de la raison*, car on ne peut le conclure par voie de raisonnement de données antérieures, par exemple de la conscience de la liberté, laquelle ne nous est pas donnée d'abord; mais elle s'impose à nous *par elle-même* comme une *proposition synthétique à priori*, qui ne se fonde sur aucune *intuition*, ni *pure* ni *empirique* [2]. » Faut-il donc comprendre par là que la loi, en sa généralité, soit tout inscrite dans notre tête, comme le premier article d'un code inné? — Du moins est-elle *donnée*, selon Kant, non sans doute par l'expérience, mais par la raison, à laquelle elle est inhérente, avec laquelle elle ne fait qu'un. « Ce n'est pas là, dit Kant, un fait *empirique*, mais le *fait unique de la raison*, qui se proclame par là originairement législative : *sic volo, sic jubeo*. Corollaire : La raison pure est *pratique* par elle-même, et elle donne (à l'homme) une loi universelle que nous appelons la *loi morale*. » Cette raison pure est d'ailleurs, répétons-le, toute *formelle*, toute *légale*, et commande sans *considérants*, sans même nous montrer son objet. « La loi morale, quoiqu'elle ne nous donne non plus aucune *vue* des noumènes, nous fournit un *fait*, absolument inexplicable par toutes les données du monde sensible et par toute raison théorique, qui nous révèle un monde purement intelligible, et qui même le détermine d'une manière positive et nous en fait *connaître* quelque chose, à savoir une *loi* [3]. »

Ainsi, c'est bien la *loi* seule qui est ici représentée comme un *fait* certain, comme une révélation. En d'autres termes, nous trouvons en nous une fenêtre ouverte sur un gouffre inconnu : nous avons beau regarder, nous ne voyons rien dans cet abîme; mais nous entendons une voix qui nous commande « dictatorialement » de nous jeter par cette fenêtre, sans nous dire pourquoi, ni si nous ne nous briserons pas dans la chute; et cette voix, en dernière analyse, se trouve être la nôtre, celle du *moi* que nous ne connaissons pas :

1. *Raison pratique*, p. 173.
2. *Raison pratique*, p. 175, édit. Rosenkranz, p. 164.
3. P. 195.

la moralité consiste à sauter. C'est là ce que les kantiens appellent l'*absolu moral*, un absolu qui a un bandeau sur les yeux et ne fait que subir, sous le nom de *nécessité* et de *loi*, une impulsion irrésistible dont il ne voit pas la raison.

En somme, tout est *exceptionnel* dans la manière dont, selon Kant, nous connaissons la loi morale et sa condition, la liberté. Cette dernière est « une chose de fait » et, par exception, n'a point l'intuition correspondante qui seule pose les choses de fait. La loi morale elle-même est « une sorte de fait rationnel », sans intuition correspondante. Elle est un « axiome », et, par exception encore, elle n'a point cette intuition qui rend les axiomes possibles. Enfin elle est « un jugement *synthétique à priori* », et, toujours par exception, elle n'a point d'intuition ni d'expérience au moins possible qui puisse opérer la synthèse du sujet et de l'attribut. Kant, pourtant, dans sa théorie des jugements synthétiques *à priori*, nous a dit que la « synthèse des représentations », nécessaire à ces jugements, repose sur l'« imagination » et sur le « temps », « forme nécessaire du « sens intérieur, » que « la possibilité de l'expérience est ce qui donne de la réalité objective à toutes nos connaissances *à priori* »; que, « en dehors de ce rapport, les propositions synthétiques *à priori* sont tout à fait impossibles, puisqu'elles n'ont pas de troisième terme, c'est-à-dire d'objet par où l'unité synthétique de leurs concepts puisse établir sa réalité objective [1]. » Or Kant nous dit maintenant : — « Le devoir *catégorique* suppose une proposition synthétique *à priori* où, à l'idée de ma volonté affectée par des désirs sensibles, s'*ajoute* celle de cette même volonté appartenant au monde intelligible, pure et pratique par elle-même et contenant la condition suprême imposée à la première par la raison [2]. » Qu'y a-t-il ici qui se rapporte à l'expérience? Ma volonté sensible. Quant à la volonté intelligible, à la liberté, elle est une « pure idée » sans intuition correspondante, une pure « supposition », qui est même la négation des conditions nécessaires à toute expérience, du déterminisme. Comment donc me suffit-il d'ajouter à un fait (ma volonté déterminée) une pure supposition (la liberté), pour obtenir un jugement catégorique *à priori?* Au lieu d'une *hypothèse*, Kant voit là un *ordre;* mais par cela même il abandonne toute sa théorie générale sur les choses de *savoir*, sur les *axiomes*, sur les jugements *synthétiques à priori*, pour faire en faveur de la loi morale l'exception la plus incompréhensible, qui ne se justifie que par une pétition de principe. Nous pouvons donc conclure que la *connaissance* de la loi

1. *Critique de la raison pure*, trad. Barni, 214, 215, 216.
2. *Métaph. des mœurs*, p. 111.

morale est absolument inexplicable et qu'il faut commencer par *croire* que nous la *connaissons*.

Ceci nous amène à rechercher la valeur objective de la conception du devoir.

IV

VALEUR OBJECTIVE DE LA CONCEPTION DU DEVOIR

Dans sa *Critique du jugement*, Kant étudie et compare les trois grandes idées régulatrices 1° de l'être nécessaire, 2° du devoir, 3° de la finalité, et il montre qu'elles tiennent à notre constitution particulière et subjective. La constitution de notre esprit, dit-il, a pour caractère essentiel la distinction de l'entendement et de la sensibilité, l'un ne pouvant que concevoir le *possible* sans saisir la réalité, l'autre ne pouvant que saisir le *réel* par intuition, sans concevoir ce qui le rend possible. L'opposition du possible et du réel a donc son origine dans l'imperfection de notre intelligence, qui n'est pas tout entière intuitive. « Si notre entendement était intuitif, il n'aurait pas d'autre objet que le réel [1]..... Un entendement pour qui cette distinction n'existerait pas jugerait que tous les objets que je connais *sont* (existent); et la possibilité de quelques objets qui n'existent pas, c'est-à-dire la contingence de ces objets quand ils existent, et par conséquent aussi la nécessité, qu'on est forcé de distinguer de cette contingence, ne tomberaient pas sous sa représentation... Cette proposition, que les choses peuvent être possibles sans être réelles, et que par conséquent on ne peut pas conclure de la simple possibilité à la réalité, n'a donc de valeur réelle que pour la raison humaine, et rien ne prouve que cette distinction ait son principe dans les choses mêmes [2]. » Ce qui montre bien, d'ailleurs, le caractère relatif de cette distinction, c'est que notre raison éprouve le besoin de s'élever au-dessus. Pour rétablir le lien du possible et du réel, elle se sert de trois idées, celle de l'*être absolument nécessaire*, celle du *devoir* et celle de la *finalité*. En premier lieu, « elle admet comme existant d'une manière absolument nécessaire quelque chose (le principe premier) en quoi la possibilité et la réalité se confondent; » mais ni l'entendement ni la sensibilité ne peuvent en aucune façon se représenter le premier principe et son mode d'existence. En effet, « si l'entendement le conçoit (qu'il le conçoive comme il veuille), le pre-

1. P. 82.
2. Tome II, P. 81, trad. Barni.

mier principe n'est plus représenté que comme *possible;* si l'entendement en a conscience comme de quelque chose donné dans l'intuition, le premier principe devient *réel;* mais l'entendement ne conçoit plus rien touchant sa possibilité. » C'est pour cela que le concept d'un être absolument nécessaire, idée d'ailleurs indispensable à la raison, demeure « un concept *problématique* et inaccessible à l'entendement humain. » Ce concept, dit Kant, « a une valeur pour l'usage de nos *facultés* de connaître, considérées dans leur nature particulière; il n'en a point relativement à l'*objet* et pour *tout être connaissant*: car je ne puis supposer que la pensée et l'intuition sont, en tout être connaissant, deux conditions distinctes de l'exercice de ses facultés de connaître. » Les jugements qui concernent l'absolu « ne peuvent donc être des principes *constitutifs,* qui déterminent l'objet tel qu'il est; mais ils restent des principes *régulateurs*, *immanents* et sûrs *dans l'usage qu'on en fait*, et propres aux besoins de notre esprit. » Les mêmes observations s'appliquent à l'idée de la finalité. Notre entendement est fait de telle sorte « qu'il doit aller du général au particulier »; il en résulte que le particulier, quand l'entendement le saisit dans la nature, sans voir son rapport déterminé avec les lois générales et mécaniques du monde, « lui offre quelque chose de contingent. » Pour le relier au général, l'entendement suppose alors dans la nature « une conformité à des lois » préconçues par une intelligence, c'est-à-dire une finalité. La finalité sert ainsi à expliquer comment ce qui nous apparaissait d'abord comme simplement possible parmi tous les autres possibles, se trouve amené à la réalité. Mais, si notre entendement était intuitif, le mécanisme et la finalité ne se distingueraient plus. « Le principe de finalité, conclut Kant, est donc un principe subjectif de la raison pour le jugement, et ce principe, en tant que *régulateur* (et non en tant que *constitutif*), est aussi nécessaire à notre jugement *humain* que si c'était un principe objectif [1]. »

Ces remarques profondes de Kant sur l'*être nécessaire* et sur la *finalité* sont importantes pour nous faire comprendre, par analogie, la conception du *devoir* et de son *objectivité*. « De même que la raison, dit-il, dans la contemplation *théorique* de la nature, doit admettre l'idée de la nécessité inconditionnelle d'un premier principe, ainsi, au point de vue *pratique*, elle *présuppose* en *elle-même* une *causalité inconditionnelle* relativement à la nature, c'est-à-dire la *liberté*, par cela même qu'elle a *conscience* de sa *loi morale*. » Cette présupposition d'un pouvoir inconditionnel résulte, comme la

1. P. 85.

supposition de l'*être inconditionnel*, de la nature de nos facultés et de l'opposition qui existe entre l'entendement et l'intuition. Il y a des choses qui, pour l'intuition, *sont*, et dont la raison déclare cependant le contraire *nécessaire* (d'une nécessité morale); la raison est alors obligée de déclarer en même temps que ce qui est nécessaire est *possible*, et que par conséquent le possible n'est pas partout d'accord avec le réel. Or un *possible nécessaire*, qui cependant n'existe pas, c'est un devoir; et le *pouvoir* de faire *exister* et *arriver* ce qui est rationnellement *nécessaire* est la liberté. « Ici donc, puisque la nécessité objective de l'action [1], comme devoir, est opposée à celle à laquelle cette action serait soumise comme *événement* si son principe était dans la nature et non dans la liberté, c'est-à-dire dans la causalité de la raison, et que l'action absolument nécessaire *moralement* est considérée *physiquement* comme tout à fait contingente, — c'est-à-dire qu'elle devrait nécessairement arriver, mais que souvent elle n'arrive pas, — il est clair qu'il faut chercher uniquement dans la nature objective de notre faculté pratique la cause pourquoi les lois morales doivent être représentées comme des *ordres* et les actions conformes à ces lois comme des *devoirs*, et pourquoi la raison n'exprime pas cette nécessité par *être, arriver*, mais par *devoir être*. » De même, l'idée de *liberté* résulte de notre constitution, qui établit une opposition entre le possible et le réel, qui distingue aussi par cela même le contingent du nécessaire, qui enfin, parmi les choses nécessaires, distingue les nécessités de la nature et les nécessités de la raison, souvent opposées les unes aux autres. La liberté ainsi conçue est un concept transcendant et problématique, puisque nous ne pouvons nous la représenter ni par l'entendement ni par l'intuition; « ce concept ne peut donc nous fournir aucun principe *constitutif* pour déterminer un objet et sa réalité objective; mais, d'après la constitution de notre nature, en partie sensible, la liberté n'en est pas moins pour nous et pour tous les êtres raisonnables, autant que nous pouvons nous les représenter d'après la nature de notre raison, un *principe régulateur* universel, qui ne détermine pas objectivement la nature de la liberté même, comme forme de la causalité, mais qui n'en *prescrit pas moins impérieusement* à chacun, d'après cette idée, la *règle* de ses actions [2]. »

Toute l'économie intérieure de la doctrine kantienne nous semble mise en lumière dans ces pages capitales. Maintenant, la question est de savoir si, en passant des idées d'absolu et de finalité à celle de

1. Expression ambiguë où se confondent la nécessité *causale* et la nécessité *finale*, la nécessité *métaphysique* et la nécessité *morale*.
2. *Ibid.*, 83, 84.

devoir, Kant a suivi fidèlement l'analogie qu'il avait d'abord établie entre cette dernière idée et les précédentes.

En premier lieu, il semble que, si une conséquence ressort des prémisses posées par Kant, c'est le caractère *relatif* et *subjectif* des idées de devoir, de libre arbitre, de liberté *morale*, de responsabilité, qui expriment les rapports moraux du sensible et de l'intelligible. Toutes ces idées supposent en effet, comme nous l'avons vu, la distinction radicale du *contingent* avec le *nécessaire* et avec le *réel;* or cette distinction vient de ce que nous spéculons par l'entendement abstrait sur le possible et l'impossible, en l'absence d'un entendement intuitif qui nous donnerait à la fois l'intuition et l'intelligence de ce qui *est* ou *arrive* comme seule chose à la fois réelle, possible et nécessaire. Quand nous disons qu'une chose *devrait* être, étant meilleure, et *pourrait* être par cela même, nous raisonnons dans l'abstrait et peut-être dans l'imaginaire. D'une part, dans le monde intelligible, il n'y a pas lieu de maintenir notre distinction humaine du possible et du réel, du contingent et du nécessaire : là, les choses sont ce qu'elles sont, et voilà tout. Le *devoir* n'y a pas de sens; le bien possible y est immédiatement un bien réel : tout y est *toujours et entièrement d'accord avec la loi morale*, dit lui-même Kant. D'autre part, dans le monde sensible, le devoir n'a pas davantage de sens, sinon un sens tout subjectif : là encore, rien ne peut être que ce qui est, puisque le déterminisme enchaîne tout : les choses sont ce qu'elles sont et arrivent comme elles pouvaient arriver. Les deux mondes se développent donc chacun dans sa sphère, l'un n'influant sur l'autre qu'en dehors du temps et dans l'éternité, sans qu'on puisse jeter entre eux le trait d'union d'une *possibilité* distincte de la réalité et d'un *devoir* distinct à la fois de l'être intelligible et de l'événement sensible. Qu'il s'agisse d'un monde ou de l'autre, « ce qui est est, et ce qui n'est pas n'est pas. » Donc, en parlant d'une nécessité morale inconditionnelle, s'imposant au monde sensible, et d'un pouvoir inconditionnel, s'exerçant dans le monde sensible, nous ne faisons qu'opposer les unes aux autres, en d'incompréhensibles notions, des facultés distinctes seulement dans la condition humaine : la raison et la sensibilité, l'entendement et l'intuition. Nous ne pouvons donc savoir si de telles idées ne sont pas purement subjectives et chimériques, au regard d'un entendement intuitif qui serait capable de tout embrasser.

Il résulte des mêmes prémisses posées par Kant une seconde conséquence : c'est que les idées de devoir et de liberté au service du devoir ont un caractère *problématique*, analogue à celui qu'offrent l'idée d'un être absolument nécessaire, distinct du monde, et l'idée

d'une finalité imposée à la nature par une intelligence. Kant, d'ailleurs, reconnaît lui-même, on s'en souvient, que la liberté ou, ce qui revient au même, « la possibilité d'une législation universelle, » est théoriquement problématique ; mais il ne veut pas accorder, au moins dans la pratique, que le devoir le soit également ; les éléments de cette dernière idée sont cependant, comme nous venons de le voir, le *nécessaire*, le *possible*, le *réel*, avec un contraste tout subjectif et problématique entre ces différents termes. A cela, Kant répond que le devoir, « s'il ne détermine pas objectivement la nature de la liberté, n'en prescrit pas moins *impérieusement* à chacun, d'après cette idée, la règle de ses actions ; » c'est donc le caractère pratiquement impérieux et catégorique du devoir qui lui enlèverait, selon Kant, son caractère théoriquement problématique, ou qui du moins pourrait subsister à côté. — Mais, nous l'avons déjà reconnu, le doute théorique supprime aussitôt le caractère catégorique de la règle impérative. Ce caractère prend la forme d'une simple apparence, résultant de notre nature, laquelle, au lieu de produire simplement ce qui arrive ou de constater simplement ce qui est, *commande* qu'une chose soit autrement qu'elle n'est et suppose le possible différent du réel. Dès que je me dis : — Le commandement qui m'ordonne de me sacrifier est peut-être fondé sur une illusion, sur une fausse conception de l'univers et de ma propre essence, — je ne me vois plus rationnellement *obligé*. Si j'éprouve encore ce qu'on peut appeler le *sentiment* de l'obligation, c'est que je subis malgré moi les impulsions de mes habitudes morales, de mes instincts moraux, qui ne sont peut-être eux-mêmes que des habitudes héréditaires. Mais je puis, à la longue, triompher de ces impulsions toutes mécaniques, et surtout m'affranchir des règles rationnelles que ma raison même a mises en suspicion, comme je puis négliger l'idée de l'absolu ou celle de la finalité dans l'étude et la pratique de la science. Ces dernières idées demeurent sans doute malgré moi dans mon esprit ; mais elles y demeurent à l'état de problème sans réponse ; de même pour le devoir. Je puis bien encore, dans le doute où me laisse cette situation d'esprit, agir pratiquement comme si le devoir avait une réalité objective ; mais c'est alors une sorte de noble hasard que je cours volontairement ; c'est un essai que je fais sous l'empire d'un idéal qui m'attire par sa beauté sans me convaincre de sa vérité.

Une troisième conséquence, admise d'ailleurs par Kant lui-même, c'est que le devoir est un principe purement *régulateur*, comme l'idée d'absolu, comme l'idée de finalité. Il n'a aucune vertu *constitutive* qui puisse établir une connaissance objective de la réalité. Mais, de plus, il n'est qu'un régulateur d'actions purement humaines :

modifiez notre constitution imparfaite, où l'entendement et l'intuition, également incomplets, s'opposent entre eux par leurs limites mêmes, le devoir n'aura plus de sens, et nous n'aurons plus la pensée d'opposer à ce qui arrive réellement des possibilités et des nécessités abstraites, que nous sommes obligés de reléguer dans le monde intelligible et qui précisément y perdent tout leur sens.

Les kantiens nous diront qu'un principe purement *régulateur* de l'humanité est suffisant comme règle de la morale humaine, la morale ayant seulement besoin de *règles* pratiques, non d'un *savoir constitutif* sur la réalité. A cela on peut répondre : 1° Kant lui-même, à vrai dire, ne se contente pas d'une morale humaine; il veut une morale universelle et absolue, valable, comme nous l'avons vu, pour tous les êtres raisonnables; c'est même à cette condition que le devoir, selon lui, commande et oblige. Si nous ne lui attribuons de nécessité que par rapport à nous, nous lui enlevons son caractère obligatoire et catégorique. Comment donc concilier cette sorte de prétention à la morale absolue avec des prémisses qui ont pour conclusion que le devoir est un régulateur relatif à notre constitution humaine? 2° Est-il vrai que la morale exige simplement des *règles* pratiques sans aucun savoir *constitutif*? Le devoir reste-t-il le même *régulateur* dans la pratique, si la spéculation le représente comme une illusion sur la possibilité d'un monde transcendant et sur notre pouvoir de réaliser ce monde par nos actions? Kant nous dira, il est vrai, que cette thèse ne saurait être prouvée; soit. Mais il reconnaît lui-même que la thèse contraire ne peut l'être davantage. La conséquence logique n'est-elle pas, comme nous le disions tout à l'heure, que le devoir est un *problème* et non un commandement apodictiquement certain; à moins qu'on n'entende simplement par impératif non l'adhésion rationnelle au devoir, mais l'impossibilité où nous sommes de secouer entièrement l'*instinct* du devoir, les *sentiments* de l'obligation, du remords, etc. Mais ce serait là fonder la morale, comme font les positivistes, sur la simple constitution présente de la nature humaine, *altruiste* malgré elle. Ce serait ramener le prétendu impératif catégorique de la raison à un instinct résultant de notre organisation cérébrale, à ce que M. Spencer appelle une « moralité organique ». Or un des critiques récents de M. Spencer et de la morale anglaise contemporaine a montré que la conscience même d'un instinct, fût-il organique, suffit pour nous mettre en état de nous en affranchir peu à peu, de *désorganiser* progressivement ce qu'ont organisé en nous l'habitude, l'hérédité, le *milieu social*. Kant ne saurait d'ailleurs, sans inconséquence, admettre une moralité instinctive; il veut une moralité rationnelle, une nécessité rationnelle;

mais en même temps, comme son devoir est vide de toute matière et réduit à une *forme* rationnelle, le devoir redevient une sorte de cadre organique de l'intelligence, une sorte de « moralité organique ».

Ainsi, par toutes les voies, nous revenons à dire que l'idée de devoir est subjective, problématique, suspecte d'illusion pour la raison même, laquelle a le privilège de pouvoir élever un doute sur tout ce qu'elle n'explique et ne connaît qu'imparfaitement, à plus forte raison sur ce qui est, par essence, inconnaissable et transcendant.

Kant finit par avouer lui-même, dans un curieux passage, que « la chose est assez *étrange* ». Il n'y a, dit-il, « rien de semblable dans tout le reste de la connaissance pratique. En effet, la pensée *à priori* d'une législation universelle *possible*, cette pensée qui, par conséquent, est purement *problématique*, nous est *ordonnée absolument* comme une *loi*, sans que l'expérience ou quelque *volonté extérieure* y entre pour rien [1]. » *Étrange* n'est-il point ici un euphémisme voilant la réelle contradiction d'une *hypothèse catégorique*, d'une *supposition loi*, d'un *problématique* ordonné *absolument?*

De plus, nous demanderons que signifie ici le mot *ordonné?* Pour être vraiment *nécessaire*, c'est-à-dire imposé, il faut que l'ordre vienne du dehors et soit, par exemple, une voix de Dieu; mais alors il n'en sera que plus problématique, et le commandement même deviendra hypothétique. Kant le reconnaît, et c'est pour cela qu'il veut l'autonomie et non l'hétéronomie, le catégorique et non l'hypothétique; mais la contradiction entre l'impératif catégorique et l'autonomie finit par éclater dans ses propres expressions. Qu'on lise dans la *Raison pure* la façon dont il représente la loi morale, on verra qu'elle est toute théologique, malgré ses protestations.

« La raison, dit-il, se voit forcée d'admettre un Dieu ainsi que la vie dans un monde que nous devons concevoir comme futur, ou de regarder les lois morales *comme de vaines chimères*, puisque la conséquence nécessaire qu'elle-même rattache à ces lois (le bonheur) s'évanouirait par cette supposition. Aussi chacun regarde-t-il les lois morales comme des *commandements*, ce qu'elles ne pourraient être si elles ne rattachaient *à priori* certaines suites à leurs règles, et si par conséquent elles ne renfermaient des *promesses* et des *menaces*. Mais c'est aussi ce qu'elles ne pourraient faire si elles ne résidaient dans un être nécessaire [2]. » Nous touchons ici de bien près à l'hétéro-

1. *Raison pratique*, p. 175.
2. *Raison pure*, trad. Barni, I, p. 371.

nomie, mais ce qui suit est plus frappant encore : « Sans un Dieu et sans un monde qui n'est pas maintenant visible pour nous, mais que nous espérons, les magnifiques idées de la moralité peuvent bien être des objets d'*approbation* et d'*admiration*, mais ce ne sont pas des mobiles d'*intention* et d'*exécution*, parce qu'elles n'atteignent pas tout ce but, naturel à tout être raisonnable, qui est *déterminé à priori par cette même raison pure* et qui est *nécessaire* (le bonheur)[1]. »

Ainsi la loi morale n'a plus son *mobile* d'intention, son *intérêt pur*, son principe d'obligation en elle-même et par elle-même. Kant avait cependant représenté l'*intérêt rationnel et à priori* comme subsistant par soi indépendamment de tout intérêt sensible. Maintenant, au contraire, nous arrivons à dire, ou bien que l'intérêt rationnel n'est plus un intérêt suffisant sans l'intérêt sensible, ce qui est en contradiction avec toute la doctrine de Kant, ou bien que l'intérêt rationnel comprend lui-même un intérêt sensible, ce qui n'est pas moins en contradiction avec la doctrine de Kant. Ce dernier, en effet, nous a dit que l'*intérêt moral*, le *mobile moral* ou, ce qui revient au même selon lui, l'*obligation morale* est attachée à la *forme pure d'une législation universelle*, sans « le secours d'aucun mobile étranger », sans « aucune matière de la volonté à quoi l'on puisse déjà prendre quelque intérêt ». Pour que la raison pure soit pratique, il faut qu'« elle fournisse par elle-même un mobile et produise un intérêt purement moral », et cela par « la simple universalité de ses maximes comme lois »[2]. Maintenant, au contraire, Kant nous dit que, si le bonheur assuré par Dieu dans une vie future manquait à la moralité, celle-ci ne serait plus un *mobile* d'intention, elle serait une chimère et un objet d'admiration platonique, elle ne serait plus *pratique*. Donc la raison pure n'est pas pratique par elle-même et par sa forme indépendamment de sa matière (le bonheur). Comment concilier ces deux théories? La seconde détruit évidemment la première et supprime les caractères de certitude propre attribués par Kant au devoir. Dieu est incertain, il est seulement un objet d'*espérance ;* comment la loi morale, qui n'est objective que par lui, pourrait-elle être apodictiquement certaine? Comment aussi pouvons-nous être sûrs des commandements catégoriques de Dieu quand nous ne sommes pas sûrs de Dieu? et si ces commandements viennent réellement de nous-mêmes, de notre moi absolu (identique au non-moi absolu), s'ils sont ainsi eux-mêmes absolus et autonomes, en quoi ont-ils besoin de Dieu, de la vie future, du bonheur même comme résultat?

1. *Id.*, p. 372.
2. *Métaphys. des mœurs*, p. 122, 123. Voir plus haut les textes entiers.

« Si la raison, dit encore Kant dans la *Critique du jugement*, pouvait nier avec une entière certitude Dieu et l'immortalité, elle ne regarderait plus la loi morale elle-même que comme une pure *illusion* de notre raison au point de vue pratique [1]. » — Sans doute on ne peut nier ces choses avec une entière certitude; mais d'autre part on ne peut les *affirmer* avec certitude; on ne peut même y *croire* que pour des raisons morales. Donc il y a dans la moralité un x. « Pour ne pas tomber en contradiction avec elle-même, conclut Kant, la raison doit reconnaître la réalité de Dieu et de l'immortalité [2]. » — Mais il n'y aurait aucune contradiction pour la raison à reconnaître tout à la fois le caractère problématique de la loi morale, de Dieu et de l'immortalité. Ce qui est illogique, au contraire, c'est de placer parmi les certitudes apodictiques la moralité, malgré l'incertitude des conditions de sa certitude objective, — Dieu et l'immortalité, — sans lesquelles elle serait illusoire et non pratique. Une équation où subsistent des inconnues n'est pas une équation apodictiquement résolue; c'est un problème.

En résumé, Kant n'a vraiment justifié ni la *possibilité* de la loi morale, ni son *incompréhensibilité*, ni la manière dont nous pouvons connaître son *existence*, ni l'*objectivité* de cette loi. Nous recherchérons, dans une prochaine étude, s'il a mieux réussi à trouver une méthode de *détermination* pour le devoir. Dès à présent, si nous nous reportons à la question première que Kant s'était engagé à résoudre : « montrer l'existence d'une raison pure pratique, » nous trouvons qu'elle n'est résolue d'aucune manière. Il est clair d'abord que Kant n'a pas vraiment *critiqué* la raison pure pratique, et la critique que nous venons d'en esquisser nous-même prouve que Kant à eu tort de s'en prétendre dispensé [3]. A-t-il du moins fait ce qu'il avait promis de faire et « *montré l'existence* », sinon la valeur objective, de cette raison pure pratique? — Non; il a simplement montré qu'il

1. *Critique du jugement*, II, 206, note.
2. *Ibid.*, 206, note.
3. Ainsi se trouve confirmé ce que nous avons indiqué dans notre étude précédente. « Pourquoi, dit Kant lui-même au début de sa préface, cette critique n'est-elle pas intitulée critique de la raison *pure* pratique, mais simplement critique de la raison pratique *en général*, quoique le parallélisme de la raison pratique avec la spéculative semble exiger le premier titre, c'est une question à laquelle cet ouvrage répond suffisamment. Son objet est seulement de montrer qu'*il y a* une raison *pure* pratique, et c'est dans ce but qu'il *critique toute* la puissance pratique de la raison. S'il réussit, il n'a pas besoin de *critiquer* la puissance *pure* elle-même, etc. » Kant dans son *Introduction*, revient encore sur ce point. « Nous n'avons pas, dit-il (p. 148, trad. Barni), à faire une *critique* de la raison *pure* pratique, mais seulement de la raison *pratique en général.* » — Remarquons que, malgré ce double avertissement, Kant donne à son ouvrage un plan analogue à celui de la *Raison pure;* pourquoi? — « Parce que, dit-il, c'est

faudrait que la raison pure fût pratique pour que l'idée du devoir fût objective; mais il reste toujours à savoir si elle l'est. Toute sa doctrine roule en définitive sur l'ambiguité du mot *pratique*, que nous l'avons vu prendre non seulement dans deux sens, mais même dans trois. La raison pure, en effet, est pratique 1° si elle détermine elle-même la *loi* de sa propre causalité (c'est-à-dire si elle se pose des lois et des impératifs); 2° si elle détermine sa propre *causalité*, conformément à cette loi (c'est-à-dire si elle devient intention et volonté réelle d'accomplir la loi; en d'autres termes, si elle est liberté en même temps que raison); 3° si elle détermine, par son action sur la sensibilité, l'existence des *objets* mêmes de sa causalité, c'est-à-dire si elle est un mobile suffisant d'exécution pour les choses qu'elle a ordonnées et voulues. On peut même ajouter, d'après ce qui précède, un quatrième sens : la raison pure est pratique si elle n'est pas réduite à l'illusion par la négation du bonheur comme *conséquence* future de la moralité. — Kant a commencé par bien poser le problème : « Dans son emploi pratique, dit-il, la raison s'occupe des principes déterminants de la volonté, laquelle est la faculté ou bien de produire des *objets* conformes à nos représentations, ou bien de se déterminer soi-même à la production de ces objets (que le pouvoir physique y suffise ou non), c'est-à-dire de déterminer sa propre *causalité*... La première question ici est donc de savoir si la raison *pure* suffit par *elle seule* à déterminer la volonté, ou si elle n'en peut être un principe déterminant que sous des conditions empiriques [1] », c'est-à-dire par l'attrait du plaisir et du bonheur, par l'intérêt sensible, non par le pur intérêt rationnel de la législation universelle. C'est bien là en effet le problème. Mais comment Kant a-t-il démontré sa thèse? Il s'est borné à conclure que, la raison étant pratique dans le premier sens, en tant qu'elle conçoit et impose un idéal, elle l'est aussi dans le second, dans le troisième, dans le quatrième, comme s'il suffisait de commander *catégoriquement* un idéal « problématique, » pour le rendre pratique par cela même. On voit l'abus du mot pratique, qui peut

toujours la connaissance de la raison pure qui sert de principe à l'usage pratique dont il s'agit ici. » (p. 149). A cause de cette prééminence qu'il accorde à la raison pure une fois posée, les titres et les sous-titres de la table portent tous le nom de « la raison *pure* pratique. » Ces titres, qui ont induit en erreur les interprètes, ne doivent plus nous faire illusion : ils n'impliquent point une *critique* de la raison *pure* pratique *en elle-même*, puisque Kant nous a expressément prémunis, et à deux reprises, contre une telle interprétation. — Nous insistons sur ce point parce qu'il importe au plus haut degré de montrer que Kant n'a point fait la *critique* de l'idée du devoir, mais seulement de son *usage* dans la conduite, de ses conséquences et de ses rapports avec les motifs empiriques.

1. Intr. à la *Raison pratique*, p. 148.

signifier ou bien que la raison pure pose une loi pratique, ou qu'elle est capable de déterminer la volonté et de la rendre libre, pour déterminer finalement par ce moyen l'existence même de son objet[1].

Si ce passage d'un sens à tous les autres était légitime et si la

1. Le même passage perpétuel d'un sens à l'autre se retrouve dans les définitions que Kant donne de la liberté et qui sont parallèles à celles de la raison pure pratique. Par le mot ambigu de liberté, il entend tantôt la liberté ou autonomie de la raison, c'est-à-dire son caractère *à priori* et indépendant des phénomènes, tantôt le pouvoir qu'aurait la raison de réaliser ses purs objets dans l'ordre des phénomènes et de la sensibilité. Il y a donc une liberté législative et une liberté exécutive. Kant les confond ou passe de l'une à l'autre sans jamais montrer la transition, qui est précisément le grand problème. Rappelons-nous d'abord que, pour Kant, la faculté de désirer, la volonté (*Raison pratique*, préface, p. 139), est tantôt soumise aux objets réels, tantôt cause de la réalité de ses objets; dans le premier cas, elle est dépendante; dans le second, elle est libre et on pourrait dire d'elle ce que Bossuet disait de la volonté divine : elle ne pense pas les choses parce qu'elles sont, mais elles sont parce qu'elle les pense. « La différence, dit Kant, entre les lois d'une nature à laquelle *la volonté est soumise* et celles d'une nature soumise à une volonté, en ce qui concerne le rapport de celle-ci à ses libres actions, consiste en ce que, dans la première, les *objets* doivent être *cause des représentations* qui déterminent la volonté, tandis que, dans la seconde, la volonté doit être *cause des objets*, en sorte que sa causalité place uniquement son principe de détermination dans la raison pure, qu'on peut appeler pour cela même la *raison pure pratique*. (*Id.*, p. 198). » Kant parle ici de la causalité par rapport aux objets, ou liberté exécutive et automotrice; il ne la distingue pas de la causalité par rapport aux lois morales, ou de la liberté législative et *autonome*. Il n'est cependant pas évident que poser la loi à réaliser, ou le *devoir*, soit en même temps poser la réalisation de la loi, même dans notre intention; sinon le *devoir* n'aurait plus de sens et ne se distinguerait plus de la réalité.

Même confusion dans un autre passage. « Nous concevons, dit Kant, dans un être raisonnable, une raison qui est pratique, c'est-à-dire qui est douée de *causalité* à l'égard de ses *objets;* » expression ambiguë, qui peut signifier soit que la raison pose elle-même *à priori* ses objets de *pensée* ou ses lois, soit qu'elle cause la *réalisation* intentionnelle de ces objets dans l'expérience même. Le premier sens est le seul que Kant ait le droit d'admettre; aussi ajoute-t-il : « Or il est impossible de concevoir une raison qui, ayant conscience d'être elle-même la cause de ses *jugements*, recevrait une direction du dehors; car alors le sujet n'attribuerait plus à sa raison, mais à un mobile, la détermination de ses jugements. Il faut donc qu'elle se considère comme étant elle-même, indépendamment de toute influence étrangère, l'auteur de ses *principes*, et par conséquent, comme raison pratique ou comme volonté d'un être raisonnable, elle doit se considérer elle-même comme *libre* (*Mét. des mœurs*, 101). » Libre au sens de l'autonomie de ses *jugements*, oui; mais libre au sens de son *action* sur les phénomènes, c'est ce que Kant n'a nullement établi; sa raison pure est *douée de causalité à l'égard de ses objets* en tant que pensées et jugements, non en tant qu'actions sur le monde de l'expérience. Or, c'est la causalité à l'égard de la réalisation de ses objets en nous dont la raison aurait besoin pour être vraiment libre, et c'est cette causalité, cette puissance de réaliser en nous tel ou tel état réel, telle ou telle direction ou intention de la volonté, que nous nous attribuons, à tort ou à raison, quand nous croyons être libres. Toute l'argumentation de Kant pèche donc par la base, et il ne peut, sans une pétition de principe, sortir de sa « raison pure » pour agir pratiquement par la volition sur le monde sensible et poser ainsi une liberté à la fois législative et exécutive dans notre conscience.

raison pure était ainsi vraiment patique par elle-même, elle devrait alors se réaliser librement du premier coup; nous devrions tous, comme on l'a vu, être des dieux, tout au moins des saints, tout au moins des volontés absolument bonnes par l'intention. Or, nous ne sommes ni dieux ni saints : la raison pure n'est donc pas pratique par elle-même et par elle seule. Elle a beau donner des *ordres* sans condition, la volonté *pratique* de ces ordres étant elle-même soumise à des conditions en nous comme hors de nous, les ordres deviennent au fond conditionnels, sans compter que les *promesses* et *menaces* qu'ils impliquent, et sans lesquelles ils seraient « illusoires », sont elles-mêmes conditionnelles. En un mot, la raison pure *pratique* ne serait au fond que la liberté; si elle était certaine, la liberté serait certaine. Or nous ne savons pas si nous sommes réellement *libres;* donc nous ne savons pas si la raison pure est *pratique*, et il ne suffit pas qu'elle prétende à l'être pour l'être. L'impératif demeure affecté d'un point interrogatif. Le *doit*, sous son air pratique, contient de la spéculation, et le jugement synthétique du devoir n'est, nous l'avons vu, que la synthèse d'un fait (la volonté nécessitée dans le monde sensible) avec une hypothèse (la volonté libre dans le monde intelligible); ce jugement fondamental est donc lui-même hypothétique au premier chef, et il ne suffit pas, pour lui donner gain de cause, d'invoquer en sa faveur, comme le fait Kant, une exception à tout le système de la *raison pure* : cette exception vient trop à propos et est trop peu justifiée pour être valable.

On le voit, non seulement Kant n'a pas *critiqué* la *raison pure pratique*, mais il n'a même pas démontré son *existence*, seule tâche à laquelle il avait cru devoir finalement se borner. Dès lors, tandis que la *Critique de la raison pure* tendait logiquement à établir le scepticisme moral, la prétendue *Critique de la raison pratique*, au contraire, est un dogmatisme moral, qui pose opiniâtrément en principe ce qu'il faut démontrer, qui élève au-dessus de toute critique ce que Kant s'était d'abord engagé à critiquer. C'est un hymne à la raison pure pratique, ou plutôt à la théologie, déguisé sous des formes scolastiques.

ALFRED FOUILLÉE.

(*A suivre.*)

DES GOUVERNEMENTS COMPOSÉS[1]

Dans l'article précédent, où nous nous sommes occupés des chefs et des rois, nous avons suivi le développement du premier élément de l'appareil triple et un que nous voyons partout apparaître au début des sociétés. Nous allons examiner le développement du second élément, c'est-à-dire du groupe des hommes dirigeants du nombre desquels le chef est, au début, tout simplement le plus énîment. Nous allons rechercher les conditions sous lesquelles cet élément se développe au point de se subordonner les deux autres, les causes qui en restreignent le cercle, et celles qui l'élargissent jusqu'à ce que le second élément se confonde avec le troisième.

Si les sentiments et les aptitudes intimes d'une race contribuent largement à déterminer la grandeur et la cohésion des groupes sociaux, ils contribuent encore plus puissamment à déterminer les relations qui s'établissent entre les membres de ces groupes. Si la manière de vivre adoptée a pour effet d'engendrer telle ou telle structure politique, le résultat se trouve toujours compliqué par les effets du caractère héréditaire. La question de savoir si l'état primitif où le pouvoir dirigeant est également réparti entre tous les guerriers ou tous les anciens, passe ou non à l'état où le pouvoir dirigeant devient le privilège exclusif d'une seul, cette question dépend en partie de la vie que mène le groupe, déprédatrice ou pacifique, et en partie du caractère de ses membres qui les porte à résister plus ou moins opiniâtrément à une domination usurpatrice. Quelques faits vont jeter la lumière sur cette idée.

Les Alfarous (insulaires Papous), qui « vivent en paix et s'aiment comme des frères », ne reconnaissent d'autre « autorité chez eux que celle des décisions de leurs anciens. » Chez les inoffensifs Todas, « toutes les disputes et les questions de bien et de mal sont réglées par arbitrage ou par un conseil de cinq membres (punchayet). » Les Bodos et les Dhimals, qu'on dit rebelles au service militaire, et « tout à fait exempts d'arrogance, d'esprit de vengeance, de cruauté, de fierté, » ont bien à leur tête dans chacune de leurs petites tribus un

1. Voir le numéro d'avril de la *Revue*.

chef nominal qui paye en leur nom l'impôt, mais il est sans pouvoir, et c'est « un jury d'anciens qui tranche les disputes ». Dans ces exemples, on peut remarquer à la fois que les causes favorables à la suprématie d'un chef manquent, et que celles qui l'empêchent existent. Les Papous en général, dont les Alfarous cités déjà sont le type, sont, d'après Modera, Ross et Kolff, bienveillants et d'un naturel doux; mais en même temps, d'après Earl, ils sont impropres à la vie militaire : « leur impatience de l'autorité leur interdit absolument l'organisation qui les mettrait en état de se défendre contre tout empiètement. » Les Bodos et les Dhimals, qui « ne commettent aucune violence les uns envers les autres, ni contre leurs voisins, » résistent avec une obstination opiniâtre aux injonctions déraisonnables. — « Une peuplade vraiment séduisante » qui appartient à la même race, les Lepchas, que les voyageurs sont unanimes à nous représenter comme doux, paisibles, bons, et qui ne prennent jamais de service comme soldats, « subissent, nous dit-on, de grandes privations plutôt que de se soumettre à l'oppression ou à l'injustice ».

Partout où la tendance native à la résistance se montre forte, l'organisation politique décentralisée se maintient, en dépit du régime militaire, qui a pour effet de donner naissance à la constitution du gouvernement par un chef. Les Nagas « ne reconnaissent pas de roi chez eux et rient à l'idée qu'il en existe chez d'autres »; leurs « villages sont en guerre perpétuelle » : « chacun y est son propre maître, ses passions et ses penchants obéissent à ce qu'il possède de force brutale. » Nous savons encore que « les petites disputes et les désaccords de peu d'importance sur la propriété sont réglés par un conseil d'anciens, à l'arbitrage duquel les parties se soumettent. Seulement, pour parler correctement, il n'existe pas chez les Nagas l'ombre d'une autorité constituée, et, si étrange que cela paraisse, ce défaut de gouvernement ne produit pas une anarchie et une confusion marquées. » Pareillement, chez les peuples d'un type bien différent, tels que les tribus belliqueuses de l'Amérique du Nord, Schoolcraft dit des Indiens en général qu'ils « veulent tous gouverner et ne pas être gouvernés. Tout Indien se croit le droit de faire ce qui lui plaît et pense que personne ne vaut mieux que lui, et il se battra avant de céder sur ce qu'il juge bon de faire. » Il remarque, par exemple, que, chez les Comanches, « le principe démocratique est profondément enraciné, » et qu'on « tient des assemblées publiques à des intervalles réguliers durant l'année » pour régler les questions de gouvernement. Dans certaines régions de l'Amériqne centrale, il existait autrefois des sociétés un peu plus avancées, qui, bien que belliqueuses, s'opposaient par l'effet d'une jalousie naturelle à l'éta-

blissement du monopole du pouvoir. Le gouvernement appartenait à un conseil électif d'anciens qui nommaient un chef de guerre; et lorsque ce chef de guerre encourait le soupçon de comploter contre le salut de la république, ou dans le but de s'assurer le pouvoir suprême, le conseil le mettait à mort.

Sans doute les particularités de caractère qui mènent ainsi certaines races à produire dans le principe des organes d'autorité composés, et à s'opposer même, sous la pression de la guerre, à l'élévation d'une autorité politique simple, sont natives; mais nous ne sommes pas dépourvus de moyens de découvrir les circonstances qui les ont faites natives. Il est utile d'y jeter un coup d'œil pour voir comment on peut les interpréter. Les Comanches et les Indiens des tribus de même race, errant en petites troupes, actifs et habiles cavaliers, ont durant longtemps vécu de telle sorte qu'il était difficile à un homme d'exercer une contrainte sur un autre. Il en a été de même, mais pour une autre raison, chez les Nagas. « Ils habitent une région montagneuse, âpre et impénétrable; » et leurs villages sont perchés « sur la crête des rochers ». Ajoutons un fait très significatif que nous fait connaître une remarque du capitaine Burton : en Afrique comme en Asie, il y aurait, d'après lui, trois formes de gouvernement nettement accusées, des régimes militaires despotiques, des monarchies féodales, et des républiques grossières : celles-ci sont formées « par les tribus des Bédouins, les peuplades montagnardes et celles des jungles ». Evidemment, les noms de ces dernières montrent qu'elles habitent des régions dont les caractères physiques ne permettent pas l'établissement d'un gouvernement centralisé et favorisent celui d'un gouvernement plus diffus, ainsi que la subordination politique moins prononcée qui l'accompagne.

Ces faits sont évidemment en rapport avec certains autres faits dont il faut les rapprocher. Nous avons vu qu'il est relativement facile de former une grande société quand le sol qu'elle occupe est de ceux dont toutes les parties sont très accessibles et sont entourées de barrières qui laissent difficilement échapper; nous avons vu aussi, par contre, que la formation d'une grande société se trouve empêchée ou grandement retardée, lorsque sur le sol qu'elle occupe les communications sont difficiles et qu'il est facile de s'en échapper. Mais, comme nous le voyons maintenant, ce n'est pas seulement l'intégration politique sous l'aspect primitif d'une masse qui s'accroît qui empêche les conditions physiques que nous venons de rappeler, c'est encore le développement d'une forme plus intégrée de gouvernement. Ce qui empêche la consolidation sociale, empêche aussi la concentration du pouvoir politique.

Cependant, ce qui nous occupe en ce moment, c'est d'établir que l'existence continue de l'un ou de l'autre système de conditions donne à l'homme un caractère auquel s'adapte ou bien l'organisation politique centralisée ou l'organisation politique diffuse. Une race qui vit de longues générations dans une région où le pouvoir despotique a pris naissance, prend un caractère adapté à ce régime, en partie par suite de l'habitude quotidienne et en partie par la survie des individus les plus propres à vivre sous ce régime. Au contraire, dans une région favorable à l'indépendance des petits groupes, on voit se fortifier d'âge en âge les sentiments de résistance à la contrainte, puisque non seulement les efforts tentés de temps en temps pour subordonner ces groupes y entretiennent ces sentiments, mais qu'en général ceux qui résistent le plus opiniatrément sont ceux qui, demeurant indépendants et transmettant leurs caractères à leur postérité, déterminent le caractère de la tribu.

Après avoir passé en revue les effets des facteurs externes et internes, tels qu'ils agissent dans les tribus simples, nous comprendrons comment ils concourent lorsque, par migration ou autrement, ces tribus rencontrent des circonstances favorables à la croissance de grandes sociétés.

On ne saurait mieux commencer cette explication que par l'exemple d'une peuplade sauvage de ce genre où l'on a pu voir à une époque récente ce qui se passe quand les conditions sont favorables à l'union de petits groupes en un grand.

Les nations des Iroquois, composées chacune de plusieurs tribus jadis en guerre, eurent à se défendre contre les envahisseurs européens. Pour que les cinq nations, qui furent six à la fin, combinassent leurs efforts dans ce but, il fallut qu'elles se reconnussent les unes aux autres des pouvoirs égaux, puisque l'alliance n'eût point été acceptée si les unes avaient exigé la soumission des autres. Les groupes coopéraient dans l'idée que leurs « droits, privilèges et obligations » resteraient les mêmes. Bien que le nombre des sachems à vie et héréditaires nommés par chaque nation pour former le grand conseil fût différent, les diverses nations y avaient le même nombre de voix. Sans parler des détails de l'organisation, nous remarquerons d'abord que pendant un grand nombre de générations, en dépit des guerres que cette ligue soutint, sa constitution demeura stable ; personne ne s'éleva au rang suprême ; et ensuite qu'à côté de l'égalité de pouvoir entre les groupes existait l'inégalité dans chaque groupe : le peuple ne participait pas à son gouvernement.

Cet exemple nous fournit la clef de la genèse de ces gouvernements

composés, avec lesquels l'histoire ancienne nous a familiarisés. Grâce à lui, nous pouvons comprendre comment dans les mêmes sociétés ont pu exister simultanément des institutions despotiques avec d'autres qui semblaient reposer sur le principe de l'égalité et qu'on a souvent confondu avec des institutions libres. Rappelons les antécédents de ces peuples européens primitifs qui organisèrent des gouvernements de cette forme.

La vie pastorale et nomade favorisait la subordination à une autorité simple, issue naturellement de la paternité. Un membre du groupe qui voulait résister avait à choisir entre, se soumettre à l'autorité sous laquelle il avait grandi, ou, s'il en rejetait le joug, quitter le groupe et à affronter tous les périls dont le désert menaçait une existence sans protection. L'établissement de cette subordination trouvait une autre condition favorable dans la survie plus fréquente des groupes, où elle s'imposait avec le plus de force. En effet, dans les conflits des groupes, ceux dont les membres se montraient insubordonnés étaient d'ordinaire à la fois plus petits et moins propres à une coopération efficace, et par suite destinés probablement à disparaître. Mais, en même temps que, dans ces familles ou clans, les circonstances favorisaient l'obéissance au père et au patriarche, les circonstances favorisaient aussi le sentiment de liberté dans les relations entre des clans. Leur dispersion et leur mobilité ne permettaient guère que l'un d'entre eux exerçât l'autorité sur les autres; l'habitude de résister avec succès à la contrainte étrangère, où à s'y soustraire par la fuite, continuée durant un nombre immense de générations, a dû probablement donner une grande force au penchant de ces tribus à s'irriter contre toute autorité étrangère et à la repousser.

La question de savoir, quand les groupes ainsi disciplinés s'agrègent, pourquoi ils contractent telle ou telle forme d'organisation politique, dépend en partie, comme nous l'avons déjà pressenti, des conditions qui les entourent. Quand même nous négligerions des différences qui séparent les Mongols, les Sémites et les Ariens, et qui ont pris naissance aux temps préhistoriques par suite de causes de nous inconnues, alors même que la longue durée de la vie pastorale aurait produit chez eux une nature absolument semblable, les grandes sociétés formées par la combinaison de ces petites sociétés ne pouvaient contracter des formes semblables que sous l'empire de circonstances semblables. C'est probablement pour cela que les Mongols et les Sémites, partout où ils se sont établis et où ils se sont multipliés, n'ont pu conserver l'autonomie de leurs hordes après leur union, ni développer les institutions qui en découlaient. Les

Aryens eux-mêmes, chez qui surtout ont pris naissance les formes les moins concentrées du gouvernement politique, peuvent être cités en exemple. Dans le principe, les différentes branches de cette race héritent en commun du caractère mental constitué à l'époque où leurs ancêtres vivaient sur l'Hindou-Kouch et dans les pays voisins; mais elles développent plus tard des institutions différentes et les caractères qui accompagnent ces institutions. Celles qui s'étalent dans les plaines de l'Inde, où la riche fertilité du sol permet un immense accroissement de la population, et qui n'offrent que de faibles obstacles matériels à l'exercice de l'autorité, perdent leur indépendance native et ne portent pas les systèmes politiques qui fleurissent chez leurs parents occidentaux, sous l'influence de conditions favorables au maintien du caractère primitif.

Il faut donc admettre que lorsque les groupes sociaux appartenant au type patriarcal s'établissent dans des régions qui permettent un accroissement considérable de la population, mais dont la structure physique s'oppose à la centralisation du pouvoir, le gouvernement politique composé prendra naissance et se maintiendra quelque temps, grâce au concours de deux facteurs : l'indépendance des groupes locaux et la nécessité de l'union pour la guerre. Voyons quelques exemples.

L'île de Crète compte de nombreuses vallées entre ses hautes montagnes; on y trouve d'excellents pâturages et beaucoup de positions à fortifier; aux ruines qu'on y rencontre on voit que les anciens habitants les avaient utilisées. Il en est de même de la majeure partie de la Grèce. Un système de montagnes compliqué sépare une partie de l'autre, et rend difficile l'accès de chacune d'elles. C'est surtout dans le Péloponèse qu'il en est ainsi, et, par-dessus tout, dans la partie occupée par les Spartiates. On a remarqué que l'Etat qui possède les deux côtés du Taygète a les moyens de se rendre maître de la péninsule : « c'est l'acropole du Péloponèse, comme cette région est l'acropole de la Grèce. »

Lorsque les couches successives de conquérants helléniques vinrent se superposer aux premiers habitants de la Grèce, elles apportèrent avec elles le type de caractère et d'organisation commun aux aryens. Ce peuple, en prenant possession de cette terre, s'émietta inévitablement avec le temps « en autant de clans indépendants que le pays offrait de régions séparées par les ramifications de ses montagnes. » La séparation les rendit étrangers les uns aux autres, et par suite ennemis. Aux premiers siècles de l'histoire grecque, les clans occupant les villages situés dans les montagnes étaient tellement exposés aux excursions de leurs voisins que c'était perdre son

temps que de planter des arbres à fruits. Il vivaient dans un état analogue à celui que l'on observe actuellement chez les tribus montagnardes de l'Inde, telles que les Nagas.

Un peuple qui se répand sur une région qui isole les petits groupes adjacents, et plus encore les groupes de groupes plus éloignés qui se forment à la longue, ce peuple peut bien conserver la tradition d'une commune origine et reconnaître l'autorité du mâle le plus âgé, représentant du patriarche, mais il cesse d'avoir un gouvernement commun ; il est de plus en plus difficile de conserver la soumission à une autorité générale, et la soumission à des autorités locales reste la seule possible. Ce n'est pas tout : dans de telles conditions, les causes d'insubordination doivent augmenter, comme les difficultés de conserver la subordination. Lorsque les diverses branches d'une même famille se répandent dans des localités séparées les unes des autres au point que les relations deviennent difficiles entre elles, chacune doit cesser de connaître l'histoire et la filiation des chefs des autres, ou ne les connaître qu'imparfaitement ; et les prétentions à la suprématie affectées tantôt par un chef local, tantôt par un autre, ne peuvent manquer d'être contestées. Lorsque nous nous rappelons les luttes perpétuelles sur les droits de succession qui ont divisé même les sociétés constituées qui possèdent des documents, et les procès fréquents sur l'héritage de titres et de biens, nous ne pouvons manquer de conclure que, dans un état semblable à celui des Grecs primitifs, la difficulté d'établir la légitimité d'une autorité générale, conspirant avec le désir d'affirmer l'indépendance et la capacité de la conserver, entraînait inévitablement la dissolution de l'autorité générale en de nombreuses autorités locales. Naturellement, dans des conditions variables dans chaque localité, l'émiettement de vastes empires en un grand nombre de petits Etats s'opéra plus ou moins complètement, et, naturellement aussi, la restauration de grands empires ou l'agrandissement d'Etats plus petits s'effectua dans certains cas. Mais, en général, ces conditions ont dû entraîner la formation de petits groupes indépendants, conservant tous le type patriarcal, par suite, la décadence de la royauté comme au temps de l'*Iliade*. « Quand nous approchons de la Grèce historique, dit Grote, nous trouvons que (à l'exception de Sparte), le monarque primitif, héréditaire, irresponsable, réunissant dans ses mains toutes les fonctions du gouvernement, a cessé de régner [1]. »

1. Au moment où j'écris, le troisième volume de *Celtic Scotland* de M. Skene m'offre un exemple instructif de la marche que j'ai indiquée plus haut. Il résulte des études de M. Skene que les tribus celtiques primitives qui for-

Qu'arrive-t-il quand un groupe de clans issus d'une même origine, devenus indépendants et ennemis, se trouvent menacés par des ennemis auxquels aucune parenté ne les lie ou auxquels ils ne tiennent que par une parenté éloignée? Habituellement ils mettent de côté leurs différends et concourent à la défense commune. Mais à quelles conditions concourent-ils? Même entre des groupes amis, l'action combinée rencontrerait des obstacles si l'un d'eux prétendait à la suprématie; à plus forte raison, entre les groupes divisés par des querelles non vidées, il ne saurait y avoir une action combinée que sur le pied d'égalité. La défense commune serait donc dirigée par un corps composé des chefs des petites sociétés coopérantes; et, si la coopération pour la défense se prolonge et se change par le succès en coopération pour l'attaque, ce corps gouvernant temporaire peut devenir un corps permanent servant de lien aux petites sociétés. Les caractères spéciaux de cette autorité composée varieront naturellement avec les circonstances. Lorsque les traditions des clans unis s'accordent à reconnaître un chef comme le représentant en ligne directe du patriarche ou héros primitif d'où le clan est issu, on lui accorde le premier rang et une autorité exceptionnelle. Lorsque les droits tirés de la filiation sont contestés, la supériorité personnelle ou l'élection déterminent quel sera le membre du clan qui prendra la direction. Si, dans chacun des groupes composant la confédération, le pouvoir des chefs est sans limite, l'union de ces chefs donnera lieu à une oligarchie fermée; l'oligarchie sera d'autant moins fermée que l'on reconnaîtra moins l'autorité de chaque chef d'après la proximité de sa parenté avec l'ancêtre divin ou demi-divin. Enfin, lorsque de nombreux étrangers sont admis dans la société, qui ne doivent allégeance au chef d'aucun des

maient les comtés de Moray, de Buchan, d'Athol, d'Angus, de Menteith, se divisèrent en clans, et ce qui montre bien l'influence que la nature du sol exerça sur ce résultat, c'est que ce changement se produisit dans les parties de ces comtés qui rentraient dans la région des montagnes. Il en résulta des groupes plus petits. « Le clan, dit M. Skene, considéré comme une société isolée, se composait du chef entouré de ses parents à certains degrés déterminés de parenté; la masse, qui n'était pas du même sang que le chef, où tout le monde portait le même nom, avec les individus assujettis, c'est-à-dire des groupes d'indigènes qui ne prétendaient pas appartenir au sang du chef, mais qui descendaient probablement des anciens possesseurs du sol ou d'émigrés détachés d'autres clans, qui étaient venus se placer sous la protection de celui-ci... Ces parents du chef qui acquirent la propriété de leur terre fondèrent des familles... La plus influente d'entre elles était celle du plus ancien cadet de la famille qui s'était séparé depuis le plus long temps de la branche principale et qui offrait d'ordinaire l'apparence d'une maison rivale à peine moins puissante que celle du chef. »

groupes composant la confédération, de nouvelles causes d'élargissement de l'oligarchie font sentir leurs effets.

Telles furent, selon nous, les origines des gouvernements composés des États grecs au début de la période historique. Dans la Crète, où survivait la tradition de la royauté primitive, mais où la dispersion et la subdivision des clans avaient produit une condition dans laquelle « diverses villes se faisaient la guerre », il y avait « des maisons patriciennes, tirant leurs droits des âges primitifs du gouvernement royal. » A Corinthe, la ligne des rois héraclides « s'épuise graduellement, sous divers noms vides de sens, pour finir dans l'oligarchie des Bacchiades.... Les personnes désignées par ce nom étaient toutes censées issues d'Hercule et formaient la caste gouvernante de la cité. » De même à Mégare. D'après la tradition, cette ville se forma de la coalition de plusieurs villages habités par des tribus parentes, qui, primitivement en lutte avec Corinthe, s'étaient probablement, dans le cours de cette lutte, fondues en un Etat indépendant. Au début de la période historique, la même chose arriva à Sicyone et à d'autres villes. Bien qu'à Sparte la royauté ait survécu sous une forme exceptionnelle, les représentants du roi primitif, encore révérés grâce à la tradition qui attestait leur filiation divine, n'était plus guère que des membres de l'oligarchie dirigeante, décorés de quelques prérogatives. Sans doute, il est vrai qu'à la première partie de son histoire l'oligarchie spartiate ne présentait pas la forme qui résulterait spontanément de l'union des chefs de clans pour la coopération militaire. Sans doute elle était devenue élective au sein d'une classe limitée, mais il y avait une condition d'âge qui fixait l'éligibilité à soixante ans, condition en harmonie avec la croyance que le corps gouvernant se composait primitivement de chefs des groupes, qui étaient presque toujours les fils aînés des aînés; enfin ces groupes avec leurs chefs, qu'on disait les plus indisciplinés des Grecs à l'époque d'avant Lycurgne, devinrent un peuple uni par la vie militaire continuelle, qui était son caractère propre [1].

1. Comme réflexion utile sur les interprétations en général, et en particulier sur celles qui sont contenues dans cet ouvrage, aux raisons que Grote et d'autres auteurs ont eues de rejeter la tradition qui fait de la constitution de Sparte l'œuvre de Lycurgue, j'en vais ajouter d'autres. Le penchant qui porte tout le monde à attribuer un effet à la cause prochaine la plus en vue révèle surtout sa force lorsque l'effet est un de ceux qui proviennent de causes obscures; nous en avons un exemple dans l'histoire contemporaine. On attribue l'abrogation de la loi des céréales à sir Robert Peel, et après lui à MM. Cobden et Bright; et l'on ne parle pas du colonel Thompson. Une génération plus tard, l'homme qui a quelque temps lutté tout seul, et forgé les meilleures armes avec lesquelles d'autres ont vaincu, sera un inconnu, et son nom n'éveillera plus l'idée de cette lutte. Mais il ne suffit pas de soupçonner que Lycurgue

Les Romains sont un exemple de la formation d'une autorité composée dans des conditions au fond analogues à celles auxquelles les Grecs étaient soumis, bien qu'en partie différentes. A l'époque la plus ancienne de son histoire, le Latium était occupé par des sociétés de village, unies pour former des cantons ; et ces cantons formaient une ligue à la tête de laquelle se trouvait Albe, le canton qui passait pour le plus ancien et le plus illustre. Cette association était destinée à assurer la défense commune. Ce qui le prouve, c'est que chaque groupe de villages-clans composant un canton avait une forteresse commune sur un lieu élevé, et aussi que la ligue des cantons avait pour centre et place de refuge Albe, la position la plus forte aussi bien que la plus ancienne. L'indépendance réciproque des cantons était telle, qu'ils se faisaient la guerre : d'où nous pouvons conclure que, lorsqu'ils s'unissaient pour la défense commune, c'était sur le pied d'égalité. Ainsi, avant que Rome existât, le peuple qui la forma se trouvait habitué à un genre de vie où, avec une grande subordination dans chaque famille et chaque clan, et une subordination partielle dans chaque canton (qui était gouverné par un prince, un conseil d'anciens, une assemblée de guerriers), existait l'union des cantons, qui n'étaient aucunement subordonnés l'un à l'autre. Lorsque les habitants des trois cantons, les Ramniens, les Titiens et les Luceres, commencèrent à occuper le sol où Rome s'élève, ils y apportèrent avec eux leur organisation politique. Les plus anciens patriciens romains portaient les noms des clans ruraux appartenant

fut simplement l'homme qui mit la dernière main à l'œuvre d'autrui. Nous pouvons raisonnablement soupçonner que l'œuvre n'a été celle d'aucun homme, mais simplement l'effet des besoins et des conditions. Ce qui le prouve, c'est l'institution des repas publics. Si l'on demande ce qui arrivera d'un petit peuple qui durant longtemps s'est répandu de tous côtés en conquérant, et a contracté dans cette vie le mépris de tout travail ; qui lorsqu'il n'est pas occupé à la guerre passe son temps à des exercices qui le rendent propre à la faire, il est clair que l'habitude de s'assembler chaque jour pour ces exercices entraînera pour chacun l'obligation d'apporter chaque jour ses provisions de bouche. Comme il arrive dans les pique-niques, où les participants apportent leur part au repas commun, il s'établira naturellement une certaine obligation touchant les qualités et la quantité des aliments, obligation qui, répétée chaque jour, passera de la coutume dans la loi et finira par s'appliquer spécifiquement au genre et à la quantité d'aliments. En outre, il faut s'attendre que la loi s'établisse à une époque où, les aliments étant grossiers et peu variés, la simplicité du régime, primitivement forcée, finira par être censée voulue, comme un régime ascétique délibérément conçu. Quand j'ai écrit ces lignes, je ne savais pas que M. Paley avait fait connaître, dans le numéro de février 1881 du *Fraser's Magazine*, que chez les Grecs des derniers temps c'était un usage commun d'avoir des dîners où chaque convive apportait sa part de provisions, et que ceux qui apportaient peu de chose et consommaient beaucoup étaient l'objet de railleries. Ce fait ajoute à la probabilité de l'idée que nous venons d'émettre sur l'origine du repas spartiate.

à ces cantons. Lorsqu'ils s'établirent sur les collines du Palatin et sur le Quirinal, conservèrent-ils leurs anciennes divisions cantonales? la chose n'est pas certaine, quoique probable *à priori*. Quoi qu'il en soit, on a la preuve qu'ils se fortifiaient les uns contre les autres aussi bien que contre l'ennemi du dehors. Les hommes de la montagne du Palatin et les hommes de la colline du Quirinal étaient habituellement en guerre : il y avait même des dissensions entre les divisions secondaires du groupe qui occupait le Palatin. La Rome primitive, dit Mommsen, « était plutôt un agrégat de villes qu'une ville unique. » Enfin l'on peut admettre que les clans qui fondèrent ces villes apportèrent avec eux leurs inimitiés, non seulement parce qu'ils fortifiaient les collines sur lesquelles ils se fixaient, mais même les maisons des familles anciennes et puissantes ressemblaient un peu à des forteresses.

A Rome, il y avait donc un groupe de petites sociétés indépendantes, parentes par le sang, mais en partie hostiles, qui devaient se coaliser contre les ennemis à des conditions auxquelles elles pussent acquiescer. Dans la Grèce primitive, les moyens de défense étaient, ainsi que Grote le fait remarquer, supérieurs aux moyens d'attaque ; il en était de même dans la Rome primitive. D'où il résulte que, s'il était facile de faire régner une autorité coercitive dans chaque famille et dans chaque petit groupe, il était malaisé d'étendre cette autorité sur plusieurs groupes, puisqu'ils se fortifiaient les uns contre les autres. De plus, la rigueur du gouvernement dans chaque groupe constituant de la cité primitive se trouvait atténuée par la facilité qu'il y avait d'échapper à l'un d'entre eux et de se faire admettre dans un autre, ainsi que nous l'avons vu chez les tribus simples, lorsque l'autorité devient par trop rude ou déserte ; et nous pouvons admettre que, dans chacun de ces établissements réunis en un groupe, l'exercice de la force par les chefs des maisons puissantes sur ceux des maisons moins puissantes rencontrait un frein dans la crainte que l'émigration ne vînt affaiblir le clan et fortifier le voisin. Les circonstances firent donc que lorsque, pour la défense de la cité primitive, la coopération devint nécessaire, les chefs des clans renfermés dans chaque établissement eurent des pouvoirs égaux. Le sénat primitif était le corps des anciens des clans; et « cette assemblée d'anciens était le vrai dépositaire du pouvoir politique » : c'était « une asssemblée de rois ». En même temps, les chefs des familles dans chaque clan, formant le corps des bourgeois, se tenaient pour des raisons analogues sur un pied d'égalité. Primitivement, pour le commandement à la guerre, il y avait un chef élu, qui était aussi le premier magistrat. Quoique dépourvu de l'autorité que conférait une origine

divine, il possédait celle que conférait une prétendue approbation divine; et, revêtu des insignes d'un dieu, il conservait jusqu'à la mort l'autorité absolue propre à la divinité. Mais outre que le choix, primitivement fait par le sénat, rentrait effectivement dans ses attributions en cas de vacance subite, et outre que chaque roi, désigné par son prédécesseur, devait être accepté par l'assemblée des bourgeois, ce pouvoir était exclusivement exécutif. L'assemblée des bourgeois « était légalement supérieure au roi plutôt qu'un pouvoir placé à côté du sien. » De plus, en dernier ressort s'exerçait le pouvoir encore supérieur du sénat, gardien de la loi, qui pouvait annuler la décision prise à la fois par le roi et les bourgeois. Ainsi la constitution était au fond une oligarchie de chefs de clans, enveloppée par une oligarchie de chefs de famille, oligarchie composée qui n'eut plus de contrepoids quand la royauté fut abolie. Il faut appuyer sur le fait, assez frappant et pourtant toujours oublié, que la république romaine, qui demeura quand la puissance royale eut pris fin, différait totalement des gouvernements populaires avec lesquels on la range d'ordinaire. Les chefs de clans, qui formaient le corps gouvernant le plus restreint, comme les chefs de famille, qui formaient le corps gouvernant le plus étendu, étaient, il est vrai, jaloux du pouvoir les uns des autres; par là, ils ressemblaient aux citoyens d'un Etat libre qui conservent individuellement des droits égaux. Mais ces chefs exerçaient chacun une puissance absolue sur les membres de leur famille, aussi bien que sur leur groupe de subordonnés. Une société dont les groupes élémentaires conservaient chacun leur autonomie interne, à ce point que l'autorité était absolue au sein de chacun d'eux, n'était pas autre chose qu'un agrégat de petits régimes despotiques. Des institutions qui donnaient au chef de chaque groupe, outre le droit de posséder des esclaves, une autorité sur sa femme et ses enfants, même ses fils mariés, telle que ceux-ci n'avaient pas plus de droits que des bêtes de somme et restaient à la discrétion d'un chef qui pouvait les mettre à mort ou les vendre comme esclaves, ces institutions ne sont des intitutions libres que pour ceux qui confondent la ressemblance des formes extérieures avec celle de la structure interne [1].

La formation des gouvernements politiques composés dans les

1. Je n'aurais pas cru nécessaire d'insister sur ce point, si l'on ne continuait pas à confondre des choses si complètement différentes. Dans ces dernières années paru un article de revue d'un historien, qui décrit la corruption de la république romaine durant les derniers temps, pour en tirer la morale que tels furent dans le passé et tels seront probablement dans l'avenir les fruits du gouvernement démocratique.

temps modernes reproduit cette marche dans les parties essentielles, sinon dans les détails. D'une manière ou d'une autre, le résultat se produit quand une nécessité commune oblige à la coopération, tandis qu'il n'y a pas d'autre moyen d'assurer la coopération qu'un consentement volontaire.

A commencer par l'exemple de Venise, nous remarquons d'abord que la région occupée par les anciens Venètes comprenait le territoire marécageux étendu que formaient les dépôts des diverses rivières qui se jettent dans l'Adriatique. Ce territoire était, au temps de Strabon, « coupé partout par des rivières, des cours d'eau, et des étangs, » de telle sorte « qu'Aquilée et Ravenne étaient bâties au milieu des marais. » Retranchés comme dans une forteresse dans cette région rempli de lieux inaccessibles à tout autre qu'aux habitants qui en savaient les chemins compliqués, les Vénètes conservèrent leur indépendance, en dépit des efforts des Romains, jusqu'à l'époque de César. Plus tard, la portion du pays la plus particulièrement inaccessible fut encore le théâtre des mêmes événements. Dès les temps les plus reculés, les îlots, ou plutôt les bancs de boue sur lesquels Venise s'élève, ont été habités par un peuple de marins. Chaque îlot, entouré de lagunes sinueuses, avait un gouvernement populaire dirigé par des tribuns élus chaque année. Ces gouvernements primitifs, existant à l'époque où des milliers de fugitifs chassés de la terre ferme par l'invasion des Huns vinrent s'établir dans ces îles, survécurent sous la forme d'une confédération grossière. Comme nous l'avons vu dans d'autres cas, l'union à laquelle ces petites sociétés indépendantes étaient contraintes, en vue d'une défense commune, était troublée par des guerres intestines; et ce ne fut que par l'obligation d'opposer une résistance aux attaques des Lombards d'un côté et des pirates esclavons de l'autre, qu'une assemblée générale de nobles, du clergé et des citoyens nomma un duc ou doge pour diriger les forces unies et refréner les factions du dedans : ce doge fut placé au-dessus des tribuns des îles de l'Union, et sujet seulement du corps qui l'avait nommé. Quels changements se produisirent plus tard; comment le doge se trouva-t-il soumis non seulement au contrôle de l'assemblée générale, mais à celui de deux conseillers élus, et fut-il obligé dans les occasions importantes de convoquer les principaux citoyens; comment se forma-t-il par la suite un conseil représentatif qui se modifia de temps en temps, nous n'avons pas à nous en occuper. Nous n'avons qu'à montrer que, de même que dans les exemples précédents, les groupes composants placés dans des circonstances favorables à la conservation de leur indépendance respective, la nécessité impérieuse de l'union contre les ennemis

donna naissance à une grossière autorité composée, qui, en dépit des effets centralisateurs de la guerre, se conserva sous diverses formes.

Quand on trouve des résultats analogues chez des hommes de race différente, mais occupant des régions semblables, le doute qui enveloppe les causes de ces résultats doit se dissiper. Sur le territoire, moitié terre moitié mer, formé par les alluvions déposées par le Rhin et les fleuves adjacents, existaient dès les temps les plus reculés des familles éparses. Vivant sur des dunes isolées ou dans des cabanes élevées sur des pilotis, elles étaient si bien en sûreté parmi leurs criques, leurs bancs de sable et leurs marais, qu'elles échappèrent au joug des Romains. D'abord elles vécurent de pêche, faisant par-ci par-là la chétive agriculture qu'elles pouvaient plus tard, s'adonnant à la marine et au commerce, elles devinrent un peuple qui, à la longue, rendit son sol plus habitable en refoulant la mer par des digues. Ce peuple jouit longtemps d'une indépendance partielle, sinon complète. Au troisième siècle, « les Pays-Bas contenaient le seul peuple libre de la race germanique. » Les Frisons en particulier, plus éloignés des envahisseurs que le reste de la nation, « s'associèrent avec les tribus établies sur les limites de la mer du Nord et formèrent avec elles une confédération fameuse sous le nom de *ligue saxonne*. » Bien que plus tard des habitants des Pays-Bas aient subi le pouvoir des Francs, la nature de leur *habitat* ne cessa pas de leur donner de tels avantages dans leur résistance à une autorité étrangère qu'ils se constituèrent à leur guise, en dépit des défenses qui leur furent faites. « Depuis Charlemagne, le peuple de l'antique Ménapia, devenu une république prospère, forma des associations politiques pour opposer une barrière au despotisme des Francs. » En même temps, les Frisons, qui, après des siècles de résistance aux Francs, furent obligés de céder et de rendre de petits services en guise de tributs, conservèrent chez eux leur autonomie. Ils formèrent « une confédération de provinces maritimes soumises à un gouvernement grossier, mais qu'elles créaient elles-mêmes. » Chacune des sept provinces se partageait en districts gouvernés chacun par des chefs électifs avec leurs conseils, et l'ensemble était soumis à un chef électif général et à une assemblée générale.

Entre les exemples tirés de l'histoire moderne, il faut citer ceux qui attestent les effets d'une région montagneuse. Le plus important est naturellement celui de la Suisse. Entourées de forêts, « parmi les marais, les rochers et les glaciers, des tribus de bergers éparpillés, depuis l'époque de la conquête romaine, trouvèrent un refuge contre les envahisseurs de l'Helvétie. » Leurs troupeaux paissaient invisibles dans les labyrinthes des Alpes, accessibles seulement à ceux qui en

connaissaient les chemins, et les indigènes avaient de grandes facilités de se défendre contre les bandes errantes de vabonds qui pouvaient découvrir leur retraite. Ces districts, qui sont devenus les cantons de Schwytz, d'Uri et d'Unterwald, n'avaient au début qu'un seul centre de réunion; mais finalement, à mesure que la population s'accrut, ils se divisèrent en trois, se donnèrent chacun une organisation politique séparée et conservèrent longtemps leur indépendance. Quand le régime féodal s'étendit sur l'Europe, ils furent nominalement soumis à l'empereur; mais ils refusèrent l'obéissance aux supérieurs qu'on leur imposait et contractèrent une alliance solennelle, qu'ils renouvelèrent de temps en temps, pour résister à leurs ennemis extérieurs. Nous n'avons pas à nous arrêter aux détails de leur histoire. Ce qui nous importe, c'est que les habitants de ces trois cantons, si propres par leur constitution physique à la conservation de l'indépendance des individus et des groupes, tout en se donnant à lui-même un gouvernement libre dans leur canton, s'unirent pour la défense sur le pied d'égalité. Ce furent ces types des *Suisses*, comme on les appela d'abord, qui formèrent le noyau des confédérations plus étendues qui, à travers des fortunes diverses, se constituèrent par la suite. Chaque canton de ces confédérations conservait son indépendance; ils se faisaient la guerre entre eux et suspendaient leurs hostilités dans l'intérêt de la défense commune. Ce n'est que peu à peu que les ligues passèrent des formes primitives non réglées et temporaires à une forme réglée et permanente. Il faudrait ajouter deux faits significatifs : le premier, qu'à une date plus récente, une méthode analogue de résistance, fédération et émancipation de la tyrannie féodale, fut adoptée dans des sociétés séparées occupant de petites vallées dans les montagnes, les Grisons et le Valais, régions montagneuses sans doute, mais plus accessibles que celles de l'Oberland et du voisinage; le second, que les cantons moins accidentés ne conquirent leur indépendance ni si tôt ni si complètement, et que leur constitution interne était moins libre. Il existait un contraste prononcé entre les républiques aristocratiques de Berne, de Lucerne, de Fribourg et de Soleure, et les démocraties pures des cantons forestiers et des Grisons. Dans ce dernier canton, « chaque petit hameau au fond d'une vallée des Alpes, ou perché sur un rocher, formait une communauté indépendante, dont tous les membres étaient absolument égaux, ayant droit de vote dans toutes les assemblées et habiles à toutes les fonctions publiques. » — « Chaque hameau avait ses lois propres, sa juridiction et ses privilèges » : les hameaux confédérés formaient des communes, les communes des districts, et les districts une ligue.

Enfin, à l'exemple de la Suisse il faut ajouter celui de Saint-Marin; cette petite république, assise sur le penchant des Apennins, et dont le centre est placé sur un rocher de mille pieds d'altitude, a conservé son indépendance durant quinze siècles. Les huit mille âmes qui la composent sont gouvernées par un sénat de 60 membres et par des capitaines élus tous les six mois; des assemblées populaires y sont convoquées dans les occasions importantes. Il y a une armée permanente de dix-huit hommes; « l'impôt s'y trouve réduit à rien; » et les officiers ont pour traitement l'honneur de servir.

Les gouvernements composés nés dans les conditions physiques dont nous venons de donner des exemples, se distinguent les uns des autres par une différence remarquable qu'il ne faut pas négliger : c'est celle qui sépare le régime oligarchique du régime plus ou moins populaire. Comme nous venons de le voir, si chacun des groupes unis par la coopération militaire est gouverné despotiquement, si les groupes se forment séparément sur le type patriarcal, ou sont séparément gouvernés par des hommes censés issus des dieux, le gouvernement composé est de ceux où la masse du peuple n'a aucune part. Mais si, comme dans les exemples modernes, l'autorité patriarcale est tombée en décadence, ou si la croyance à la filiation divine est minée par une croyance en désaccord avec elle; ou si les habitudes pacifiques ont affaibli l'autorité coercitive que la guerre fortifie toujours; alors le gouvernement composé cesse d'être une assemblée de petits despotes. Avec le progrès de ces changements, ce gouvernement passe de plus en plus des mains de ceux qui exercent le pouvoir non par droit de position, mais par droit de nomination.

Il y a d'autres conditions qui favorisent la formation des gouvernements composés, temporaires sinon permanents : à savoir celles qui se rencontrent à la dissolution des organisations précédentes. Chez les peuples habitués de temps immémorial au gouvernement personnel, animés de sentiments appropriés à ce gouvernement, sans idée d'autre chose, la chute d'un despote est aussitôt suivie de l'élévation d'un autre; ou, si un grand empire autocratiquement gouverné tombe, ses parties se donnent chacune un gouvernement du même genre. Mais, parmi les peuples moins serviles, la destruction de systèmes politiques à gouvernements simples peut être suivie de l'établissement d'autres systèmes à gouvernements composés, surout lorsque la séparation s'opère simultanément entre parties qui n'ont pas de gouvernement local d'un genre stable. Dans de telles circonstances, il se fait un retour à l'état primitif. Le système régulatif préexistant étant tombé, les membres de la société demeurent

sans aucun pouvoir dirigeant, sauf la volonté du peuple; et, l'organisation politique devant se reconstituer sur nouveaux frais, la forme la première adoptée ressemble à celle qu'on voit dans l'assemblée de la horde sauvage ou dans la réunion publique moderne. D'où résulte bientôt la forme politique où le gouvernement par un petit nombre d'élus est soumis à l'approbation du grand nombre.

On peut citer comme exemple la formation des républiques italiennes. Lorsque, durant le IXe et le Xe siècle, les empereurs allemands qui avaient longtemps usé leur puissance à refréner les rivanalités locales en Italie et les outrages de bandes de pillards, ne furent plus en état de protéger les communautés sujettes de leur autorité, et que, par un effet simultané, ils n'exercèrent plus sur elles qu'une autorité amoindrie, les villes italiennes se trouvèrent dans l'obligation de se donner une organisation politique propre, en même temps qu'elles purent le faire. Bien que dans ces villes il existât des vestiges de la vieille organisation romaine, ce régime était tombé en désuétude; en effet, au moment du danger, les citoyens s'assemblaient au son d'une grande cloche, pour concerter entre eux les moyens de leur défense commune. C'est sans doute dans ces occasions qu'apparurent les rudiments des constitutions républicaines qui se formèrent plus tard. On allègue, il est vrai, que les empereurs allemands octroyèrent aux villes le droit de se donner ces constitutions; mais il est raisonnable d'admettre plutôt que, soucieux seulement de recevoir les tributs de ces villes, ils ne firent aucun effort pour les empêcher de s'organiser dans leur nouveau régime. Sismondi a beau dire que le peuple des villes « chercha à se constituer sur le modèle de la république romaine »; on peut se demander si, à cette époque d'ignorance, ces peuples en savaient assez long sur les institutions romaines pour subir l'influence de ce savoir. Il est bien plus probable que « l'assemblée de tous les hommes en état de porter les armes, dans la grande place, » primitivement appelés à prendre des mesures pour repousser les agresseurs, assemblée qui, au début, a dû être dirigée par un groupe de citoyens puissants, et a dû choisir ses chefs, fut le gouvernement républicain dans sa forme rudimentaire. On aurait d'abord tenu des assemblées de ce genre en des circonstances urgentes, et on aurait peu à peu pris l'habitude de les réunir pour décider sur toutes les questions importantes d'intérêt public. La répétition aurait introduit une plus grande régularité dans la procédure et une plus grande précision dans les divisions, pour finir par des gouvernements politiques composés, présidés par des chefs élus. Ce qui montre que les choses se sont passées ainsi dans les temps reculés dont il ne nous reste qu'une histoire vague,

c'est qu'elles se passèrent d'une manière semblable, bien qu'un peu différente, à une époque postérieure, à Florence, quand les nobles usurpateurs furent renversés. Des documents précis nous apprennent qu'en 1850 « les citoyens s'assemblèrent sur la place de Santa-Croce, qu'ils se divisèrent en cinquante groupes, chacun sous un capitaine, et qu'ils formèrent ainsi des compagnies de milice; le conseil de ces officiers fut l'autorité primitive de la république restaurée. » Evidemment cette souveraineté du peuple, qui pendant quelque temps fut le caractère de ces petits Etats, prendrait inévitablement naissance si la forme politique naissait de l'assemblée publique primitive; au contraire, il est peu probable qu'elle se fût produite, si le régime politique avait été conçu artificiellement par une classe fermée.

Il n'est guère besoin de faire voir que cette interprétation est en harmonie avec les faits de l'histoire moderne. Sur une échelle immensément plus grande et par des moyens diversement modifiés, l'une par la chute lente d'un régime ancien, et l'autre par l'effet d'une confédération en vue de la guerre, la première république française et la république américaine nous ont pareillement montré cette tendance au retour à la forme primitive d'organisation politique, lorsqu'un gouvernement en ruine, ou réduit à l'incapacité pour d'autres motifs, se trouve détruit. A travers l'obscurité que jettent sur ces transformations les circonstances et les incidents spéciaux qui viennent les compliquer, on y peut reconnaître le jeu des mêmes causes générales.

Dans le dernier chapitre, nous avons vu que, selon le sens des conditions, le premier élément de la structure politique triple et une peut se différencier plus ou moins du second, depuis le chef guerrier qui s'élève faiblement au-dessus des autres guerriers, jusqu'au roi d'essence divine et d'autorité absolue, qui se distingue profondément l'élite qui l'entoure. Les exemples précédents nous ont montré que le second élément, selon le sens des conditions, se différencie diversement du troisième : à une extrémité, la séparation consiste en une dinstinction qualitative très accusée, qui oppose aux deux groupes une barrière infranchissable; à l'autre extrémité, les deux groupes sont presque confondus.

Ceci nous amène à reconnaître que les conditions ne déterminent pas seulement les diverses formes que prennent les gouvernements composés, mais qu'elles déterminent les divers changements qu'ils subissent. Ces changements sont de deux genres principaux, ceux par où un gouvernement composé passe pour arriver à une forme moins populaire, et ceux qui le conduisent à une forme plus populaire. Nous allons les passer en revue dans cet ordre.

La concentration progressive du gouvernement composé est l'un

des effets qui accompagnent l'exercice continu de l'activité militaire. Nous avons d'abord l'exemple de Sparte, dont la constitution dans sa première forme différait peu de celle dont l'*Iliade* nous montre l'existence chez les Grecs d'Homère. Nous y voyons, en premier lieu, le pouvoir se centraliser de plus en plus dans la loi faite un siècle après Lycurgue et qui ordonnait que, « lorsque le peuple aurait pris une décision de travers, le sénat, uni aux rois, renverserait cette décision. » Nous y voyons, en second lieu, comme conséqnence de la gravitation qui portait la propriété dans un nombre plus petit de mains, « le nombre des citoyens en titre diminuer constamment : » ce qui supposait non seulement un accroissement relatif de la puissance de l'oligarchie, mais probablement un accroissement de la prépondérance des membres les plus riches dans cette oligarchie même. Nous avons ensuite l'exemple de Rome, qui fut toujours en guerre. Nous y voyons l'inégalité s'accroître avec le temps à ce point que le sénat devenait un ordre de seigneurs se recrutant par succession héréditaire et exerçant « la tyrannie d'une coterie. » Nous y voyons ensuite « le mal de l'oligarchie en engendrer un autre, bien pire, l'usurpation du pouvoir par certaines familles. » Les républiques italiennes, aussi, engagées dans des guerres perpétuelles les unes contre les autres, nous présentent aussi des exemples d'une concentration analogue du corps gouvernant. La noblesse, désertant ses châteaux, se mit à diriger « le gouvernement municipal des cités, qui par suite, durant cette période de l'histoire des républiques, tomba dans les mains des familles supérieures. » Ensuite, à une époque plus récente, lorsque le progrès industriel eut produit des classes commerçantes riches, celles-ci disputèrent le pouvoir aux nobles et finirent par les remplacer, par une répétition de la même procédure dans leurs corps respectifs. Les corporations les plus riches privèrent les plus pauvres de leur part dans le choix des agents dirigeants; la classe privilégiée alla se rétrécissant de plus en plus par l'effet de lois d'exclusion, et les familles d'origine récente furent exclues par celles qui pouvaient se vanter d'une longue existence. En sorte que, comme Sismondi le montre, les nombreuses républiques italiennes, qui conservaient encore ce nom à la fin du xve siècle, étaient, comme « Sienne et Lucques, gouvernées chacune par une seule caste de citoyens .... et ne possédaient plus de gouvernement populaire. » Un résultat analogue se produisit chez les Hollandais. Durant les guerres des cités flamandes avec les nobles et les unes contre les autres, les gouvernements relativement populaires des villes se concentrèrent. Les grandes guildes exclurent les petites du corps gouvernant, et leurs membres, « revêtus de la pourpre

municipale...., gouvernèrent avec le pouvoir d'une aristocratie.... ; le gouvernement local fut souvent une oligarchie, tandis que l'esprit des bourgeois était particulièrement démocratique. » A ces exemples, on peut ajouter celui des cantons suisses les moins propres par la conformation de leur sol à favoriser l'indépendance individuelle, qui se trouvaient en même temps engagés dans des guerres offensives aussi bien que défensives. Berne, Lucerne , Fribourg, Soleure acquirent des constitutions politiques en grande partie oligarchiques; et à « Berne, où les nobles avaient toujours possédé la prépondérance, l'administration entière était tombée dans les mains d'un petit nombre de familles, qui se transmettaient les fonctions par hérédité. »

Nous avons ensuite à noter, comme cause de la modification progressive des gouvernements composés, que, de même que les gouvernements simples, ils sont susceptibles de tomber à l'état de subordination à l'égard de leurs propres agents administratifs. Le premier exemple à citer nous présente la modification en même temps que cette subordination : c'est celui de Sparte. Les éphores, primitivement nommés par les rois pour remplir des fonctions sous leurs ordres, commencèrent par s'élever au-dessus des rois et finirent par s'élever aussi au-dessus du sénat : ce qui fit d'eux le véritable gouvernement. Nous avons encore l'exemple de Venise, où le pouvoir, jadis exercé par le peuple, passa peu à peu aux mains d'un pouvoir exécutif, dont les membres habituellement réélus, et à leur mort remplacés par leurs enfants, finirent par former une aristocratie, d'où sortit plus tard le conseil des Dix, qui, chargés à Venise du même rôle que les éphores à Sparte, « veillaient à la sécurité de l'Etat avec une puissance supérieure aux lois, » et qui, « affranchis du frein des lois, » constituaient le gouvernement réel. A travers ses nombreuses révolutions et ses changements de constitution, Florence montra les mêmes tendances. Les administrateurs nommés, seigneurie, prieurs, acquirent le pouvoir, pendant la durée de leurs fonctions, de réaliser leur projet même au prix de la suspension de la constitution : ils s'assuraient le consentement forcé de l'assemblée du peuple qu'ils faisaient cerner par des hommes d'armes. A la fin, le principal agent exécutif, réélu de temps en temps pour la forme, mais en réalité inamovible, devint, dans la personne de Cosme de Médicis, le fondateur d'un gouvernement héréditaire.

Seulement, si le gouvernement composé est exposé à passer sous la domination de ses agents civils, il l'est bien davantage à devenir sujet de ses agents militaires. Il y en a des exemples depuis les temps les plus reculés, et on n'a cessé de les commenter. Bien qu'ils soient connus de tous, je veux m'y arrêter, parce qu'ils reposent sur un des

principes cardinaux de la théorie politique. Chez les Grecs d'abord, nous voyons en premier lieu que les tyrans, dont le pouvoir s'éleva souvent sur la ruine des oligarchies locales, avaient des forces armées à leurs ordres. Ou bien le tyran était « le magistrat exécutif auquel l'oligarchie elle-même avait délégué d'importantes fonctions administratives, » ou c'était un démagogue qui plaidait en faveur des prétendus intérêts de l'Etat, « afin de s'entourer de gens armés, » soldats qui dans un cas comme dans l'autre étaient les agents de son usurpation. Ensuite nous voyons un général heureux faire la même chose. Machiavel tire cette remarque de l'histoire romaine que « plus les généraux portaient leurs armes loin de Rome, plus on sentait la nécessité de prolonger la durée de leur commandement, et plus cette mesure devint commune. Il en résulta d'abord que l'on ne put plus employer au commandement des armées qu'un petit nombre de citoyens, et par suite que peu généraux furent en état d'acquérir une grande expérience et une grande renommée. Puis, quand un commandant en chef fut conservé longtemps à ce poste, il y trouva les moyens de corrompre son armée au point que les soldats abjurèrent l'obéissance due au Sénat et ne reconnurent plus d'autre autorité que celle de leur général. C'est grâce à ces moyens que Sylla et Marius purent débaucher leurs troupes et les pousser à se battre contre leur patrie, et que Jules César parvint à se rendre maître absolu de Rome. »

Les républiques italiennes en fournissent aussi beaucoup d'exemples. Dès le commencement du XIVe siècle, celles de Lombardie « s'assujettissaient toutes à la puissance militaire de quelques nobles à qui elles avaient confié le commandement de leurs milices, et par là elles perdirent toutes leur liberté. » A une époque plus récente et dans d'autres régions, nous trouvons d'autres exemples. En Angleterre, Cromwell montre comment un général heureux finit par devenir autocrate. Dans les Pays-Bas, de même avec les deux Artewelde, et plus tard avec Maurice de Nassau. Il serait inutile de citer Napoléon, si ce n'était pour la forme. Il faudrait ajouter que la cause qui permet à un chef militaire de s'emparer du pouvoir suprême n'est pas seulement le commandement de la force armée; la popularité acquise par ce chef, surtout dans une nation militaire, l'élève à une position qui lui rend l'usurpation facile. En dépit de leur propre expérience et de celle des autres nations dans le passé, les Français ont porté il y a quelques années le maréchal de Mac-Mahon au pouvoir exécutif; les Américains eux-mêmes, en élisant plus d'une fois le général Grant comme président, ont montré que l'activité militaire a pu incliner rapidement leur société, essentiellement indus-

trielle qu'elle est, vers le type militaire dont le caractère propre est l'union du gouvernement civil avec le gouvernement militaire.

Des causes qui produisent la concentration des gouvernements composés ou qui les transforment en gouvernements simples, passons à celles qui les étendent. Le premier exemple à examiner est celui d'Athènes. Pour le comprendre, il faut se rappeler qu'avant Solon le gouvernement démocratique n'existait pas en Grèce. On n'y connaissait que deux régimes, l'oligarchique et le despotique. Dans ces temps primitifs, avant que l'on eût commencé à réfléchir sur la politique, la théorie ne savait certainement rien des formes sociales totalement inconnues dans la pratique. Nous devons donc mettre de côté l'idée que le gouvernement démocratique prit naissance à Athènes sous l'inspiration d'une idée préconçue. Il faut ajouter un autre fait de même valeur. Athènes était alors gouvernée par une oligarchie, la législation de Solon ne fit que mater l'oligarchie en élargissant le corps politique et mettant fin à de criantes injustices. Quand on recherche les causes dont Solon se fit l'organe et qui permirent la mise en pratique de la réorganisation qu'il inaugura, on voit qu'elles consistaient dans l'influence directe et indirecte du commerce. Grote parle de « la préoccupation qui inspirait Solon, aussi bien que Dracon, d'imposer à leurs concitoyens des habitudes industrieuses et individualistes : » preuve que, même avant Solon, l'opinion dans l'Attique, ne frappait guère de réprobation « le travail sédentaire, qui dans la plupart des villes de la Grèce passait pour peu honorable. » En outre, Solon avait été lui-même commerçant ; et sa législation « assigna aux négociants et aux artisans un nouveau domicile à Athènes, premier encouragement à cette nombreuse population urbaine, tant de la ville que du Pirée, que nous trouvons effectivement le siècle suivant résidant dans Athènes. » Solon voyait accourir en foule des immigrants, qu'attirait la grande sécurité dont on jouissait à Athènes ; il voulait les tourner plutôt vers le travail manuel que vers la culture d'un sol naturellement pauvre : il en résulta « une modification du caractère attique primitif, qui portait à aimer le séjour de la campagne et les travaux des champs. » Un autre effet de cette législation fut d'augmenter le nombre des gens exclus des phratries, vestiges de l'organisation patriarcale et du gouvernement autocratique. Les autres changements constitutionnels opérés par Solon avaient surtout trait à l'organisation industrielle. La substitution de la capacité politique d'après la fortune à la capacité par droit de naissance diminua la rigidité de la forme politique, puisque la richesse acquise par le travail ou autrement donnait accès dans l'oligarchie, ou parmi les autres privilégiés. En défendant de

réduire le débiteur en esclavage, et en rendant la liberté à ceux qui s'étaient eux-mêmes faits esclaves, les lois de Solon augmentèrent beaucoup la classe des affranchis distincte de celle des esclaves. A d'autres égards, ce changement, respectant les contrats équitables, empêcha les contrats injustes par lesquels un homme, en se donnant lui-même en gage, rendait plus que l'équivalent de la somme qu'il empruntait. A mesure que diminuait le nombre des cas où existait la relation de maître à esclave, augmentait celui des cas où se faisait à l'amiable l'échange des profits. L'odieux qui s'attachait au prêt à intérêt, dont la conséquence était de réduire le débiteur en esclavage, ayant disparu, le prêt légitime passa en usage général et ne trouva plus d'opposant; le taux de l'intérêt fut libre, et le capital accumulé rendu utile. Une autre cause auxiliaire, conséquence dont la puissance augmentait toujours, c'est l'accroissement d'une population placée dans des circonstances favorables pour agir de concert. Les gens de la ville, chaque jour en contact, pouvaient s'assimiler les idées et les sentiments les uns des autres; on pouvait les rassembler rapidement sur un signe, et ils pouvaient coaliser leurs efforts bien plus vite que les gens éparpillés dans les districts ruraux. A tous ces résultats directs et indirects du développement industriel, il faut joindre le résultat final sur le caractère produit par l'habitude de remplir chaque jour les obligations des contrats et de les imposer, c'est-à-dire une discipline qui, en même temps qu'elle demandait à chacun de reconnaître les droits d'autrui, lui demandait aussi de faire respecter son propre droit.

Solon était un bel exemple du citoyen qui maintient des droits personnels en même temps qu'il respecte ceux d'autrui, puisqu'à l'apogée de son influence il refusa de devenir le despote de sa patrie, bien qu'il y fût poussé, et que dans sa vieillesse il exposa sa vie pour résister à une tentative d'établissement du despotisme. Par différentes voies, l'activité industrielle tendit donc à élargir la forme oligarchique primitive et à introduire un régime plus populaire. Enfin, bien que ces effets de l'industrialisme, avec le concours d'effets successivement accumulés, aient été longtemps tenus en échec par l'usurpation des Pisistratides, ils ne tardèrent pas à se révéler de nouveau après l'expulsion de ces tyrans, lorsque la révolution de Clisthènes leur permit de jouer leur rôle de cause dans l'institution du régime démocratique.

Moins puissante sans doute, mais néanmoins efficace, la même cause contribua à rendre libérale et à élargir l'oligarchie romaine. Rome « fut redevable du commencement de son importance au commerce international. » Comme Mommsen l'indique, « la distinc-

tion qui séparait Rome de la masse des autres villes latines doit certainement s'expliquer par sa position commerciale, et au type de caractère résultant de cette position..... Rome était l'*emporium* des districts latins. » De plus, comme à Athènes, bien que dans une étendue moindre, le commerce introduisit à Rome un courant toujours plus fort d'immigrants, auxquels on accordait des droits et qui, avec les affranchis et les clients, moins liés à leurs patrons, composaient la population industrielle, dont l'entrée dans le corps des citoyens fut cause de l'élargissement de la constitution romaine sous Servius Tullius.

Les républiques italiennes des temps modernes montrent encore, dans de nombreux exemples, ce rapport entre la vie commerciale et un régime plus libre. Les villes d'Italie étaient des centres industriels. « Les marchands de Gênes, de Pise, de Florence et de Venise fournissaient l'Europe des produits de la Méditerranée et de l'Orient : les banquiers de Lombardie apprirent au monde les mystères de la finance et des échanges avec l'étranger. Les maîtres d'Italie enseignèrent aux ouvriers des autres pays l'habileté dans l'art de travailler l'acier, le fer, le bronze, la soie, le verre, la porcelaine et les pierres précieuses. Les boutiques d'Italie, remplies d'objets d'un luxe éblouissant, excitaient l'admiration et l'envie des étrangers venus de régions moins favorisées. » L'histoire de ces républiques nous apprend que, les corporations de métiers étaient la base de leur organisation politique ; que les classes supérieures du commerce se saisirent du pouvoir ; qu'elles exclurent les nobles dans certaines villes ; et que si d'un côté les guerres extérieures et intestines avaient pour effet de restaurer des formes de gouvernement plus concentré et plus personnel, les révoltes des citoyens adonnés aux arts industriels rétablissaient de temps en temps le gouvernement populaire.

Ajoutons à cet enseignement les exemples tirés de l'histoire des Pays-Bas et des villes hanséatiques, ceux de l'histoire d'Angleterre, où l'on voit les institutions politiques devenir plus libérales à mesure que l'industrialisme faisait des progrès, les villes donner l'impulsion à ces changements plutôt que les campagnes, et les grands centres industriels plutôt que les petits ; dès lors, il est incontestable que, si l'accroissement de l'activité militaire concentre les gouvernements composés, leur base s'élargit dans la mesure où l'activité industrielle devient prépondérante.

Comme les résultats obtenus dans le chapitre précédent, ceux de ce chapitre prouvent que les types d'organisation politique ne sont point des produits de choix délibéré. On entend dire communément d'une société qu'elle a une fois décidé quelle forme de gouvernement

existerait par la suite chez elle. Grote lui-même, dans sa comparaison entre les institutions de l'ancienne Grèce et celles de l'Europe au moyen âge, donne à penser que l'idée des avantages et des désavantages de telle ou telle disposition constitutionnelle avait fourni les motifs de l'établir ou de la conserver. Mais des faits recueillis plus haut nous montrent que pour la genèse des gouvernements composés, comme pour celle des gouvernements simples, ce sont les conditions et non les intentions qui les déterminent.

Nous avons admis que l'indépendance de caractère est un facteur du régime politique; mais nous avons assigné pour cause à cette indépendance de caractère l'existence continue de la race dans un habitat qui permet d'échapper aisément à l'autorité ; nous avons vu qu'avec un caractère formé par telles conditions la coopération à la guerre est la cause de l'union sur pied d'égalité des groupes dont les chefs s'unissent pour former un conseil directeur. Puis, selon que les groupes intégrants sont soumis à une autorité plus ou moins despotique, le conseil directeur de la confédération est plus ou moins oligarchique. Nous avons vu que, dans les localités aussi différentes que le sont des régions montagneuses, des marais ou des îles de vase et des jungles, des hommes de races différentes ont organisé des gouvernements politiques du genre composé. Enfin, en observant que les localités, d'ailleurs si dissemblables, se ressemblent en ce qu'elles sont les unes et les autres composées de parties difficilement accessibles, nous ne pouvons contester que ce soit là la cause principale de la forme gouvernementale sous laquelle leurs habitants s'unissent.

Outre les gouvernements composés qui naissent spontanément dans les localités qui leur sont favorables, il y a d'autres gouvernements composés qui naissent après la dissolution d'organisations politiques antérieures. Ceux-ci peuvent surtout se produire lorsque le peuple, non répandu sur un vaste territoire, mais concentré dans une ville, peut s'assembler en masse. Toute autorité ayant disparu, il arrive alors que l'agrégat a le champ libre et qu'il se constitue à son profit ce régime relativement démocratique par où tout gouvernement commence ; mais, régulièrement ou irrégulièrement, un petit nombre de supérieurs se différencie du grand nombre, et entre ces hommes prédominants il en est un qui directement ou indirectement, devient le plus prédominant.

Les gouvernements composés deviennent, avec le temps, plus étroits ou plus larges : plus étroits par l'effet du régime militaire, qui a toujours pour effet de concentrer le pouvoir dirigeant dans un petit nombre de mains, et, s'il dure, les transforme presque infailli-

blement en gouvernements simples. Par contre, l'industrialisme les élargit. En groupant les étrangers affranchis de la contrainte qu'imposent les organisations patriarcales, féodales ou autres, en augmentant le nombre des individus à contraindre par comparaison avec celui des individus qui exercent la contrainte, en mettant le plus grand nombre dans des conditions qui favorisent l'action concertée, en substituant à l'obéissance imposée chaque jour l'accomplissement quotidien d'obligations volontaires et l'affirmation quotidienne des droits de chacun, l'industrialisme a pour effet d'établir l'égalité entre les citoyens.

HERBERT SPENCER.

L'AMOUR-PROPRE

ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE

L'étude scientifique des sentiments est difficile. Il y a dans le labyrinthe du cœur humain des détours et des entrecroisements en si grand nombre qu'il y faut errer longtemps avant d'en trouver le fil directeur. Aussi les psychologistes peuvent-ils avouer sans honte qu'à cet égard leur science est encore tout à fait dans l'enfance. Nous avons au sujet des sentiments une foule de notions empiriques dont plusieurs sont vraies et utiles. Mais nous n'avons aucun système fondé sur une analyse méthodique et qui puisse être généralement accepté. Les essais de classification des sentiments se succèdent sans qu'aucun jusqu'ici ait obtenu une autorité un peu étendue. Il faudra sans doute encore beaucoup d'analyses psychologiques avant qu'un système définitif puisse être obtenu. Une classification ne peut être bonne en effet que si les éléments qu'on classe sont bien connus et bien compris. Or, si je ne me trompe, on trouve encore, au sujet des sentiments les plus ordinaires et les plus puissants, une foule de notions erronées dans les discours de tout le monde, et des confusions d'idées assez étranges ne sont pas rares même sous la plume des théoriciens.

Possédons-nous une explication satisfaisante de l'amour-propre? Comprenons-nous pourquoi ce sentiment joue dans notre vie à tous un rôle si constant et pourquoi beaucoup d'hommes sacrifient volontiers aux jouissances d'amour-propre presque toutes les autres jouissances? Il suffit, je crois, de poser la question pour faire voir combien cette matière, si connue qu'elle soit, est encore obscure pour l'analyse scientifique. Sans prétendre l'éclairer entièrement, j'essaye ici d'y jeter un peu de lumière.

Cette étude aura deux parties. Dans la première, qui sera en quelque sorte négative, j'écarterai des confusions d'idées trop fréquentes en distinguant l'amour-propre d'abord de l'amour de soi et ensuite de la haute opinion de soi. Dans la seconde, qui sera positive, j'établirai d'abord que la vanité est un dérivé de l'orgueil, en d'autres

termes que l'opinion des autres à notre sujet n'intéresse notre amour propre que parce qu'elle modifie l'opinion que nous avons de nous-mêmes ; ensuite je chercherai à montrer que le plaisir que nous cause la haute opinion de notre personne est lui-même un sentiment dérivé, et, en expliquant sa genèse, j'essayerai de faire comprendre sa puissance.

Les lecteurs sont priés de ne pas oublier qu'il s'agit ici d'une étude psychologique et non d'une étude morale. On y cherche à comprendre l'amour-propre et non à le juger. La morale peut avoir beaucoup plus d'importance que la psychologie. Mais il est nécessaire de distinguer nettement les deux disciplines.

Nous devons dire d'abord ce que l'amour-propre n'est pas.

L'amour propre n'est pas l'amour de soi, première confusion d'idées qu'il faut écarter. Amour de soi est une expression dont il est embarrassant de définir le sens, quand on voudrait éviter de passer pour un disciple de M. de La Palisse. On désigne par elle ce fait universel que chaque être sensible jouit de ses joies et souffre de ses souffrances, et que par conséquent chacun désire pour soi la joie et redoute pour soi la souffrance. Quand on parle de l'amour de soi, c'est d'ordinaire en l'opposant à l'amour du prochain. Nos joies et nos souffrances nous touchent en général plus qne celles des autres hommes. Cette sensibilité toute spéciale à l'endroit de nos événements personnels, cet intérêt tout particulier pour nous-mêmes, c'est l'amour de soi. Quand je suis à table, les mets qui entrent dans mon estomac me causent généralement un plaisir plus vif que ceux qui entrent dans l'estomac de mon voisin. Quand vous postulez une place dans un concours, même en compétition avec de bons amis, celui des concurrents dont vous souhaitez le succès avec le plus d'ardeur, c'est presque toujours vous-même. Il n'arrive que bien rarement, même aux hommes les plus généreux, de s'affliger des malheurs du prochain aussi fortement que de leurs propres malheurs. Voilà l'amour de soi. Mais l'amour de soi n'est pas l'amour-propre. Je croirais à peine nécessaire de faire remarquer cette différence si l'on n'avait pas souvent confondu ces deux idées. Au dix-septième siècle, en France, les deux expressions amour-propre et amour de soi se prenaient indifféremment l'une pour l'autre. « L'amour-propre, dit La Rochefoucauld, est l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi. » Et, de nos jours, voici les définitions que je trouve dans le dictionnaire de M. Littré : « *Amour de soi*, sentiment naturel qui attache chaque homme à ce qui lui est personnel. » — *Amour-propre*, amour de soi considéré comme un sentiment excessif pour soi

et de préférence sur les autres... » J'en demande pardon à l'illustre académicien ; cette définition de l'amour-propre me paraît tout à fait mauvaise. Je sais bien que la tâche des auteurs de dictionnaires est difficile. Ils doivent formuler l'usage et non le régler, et dans l'usage les mots ont souvent un sens vague et mal défini. Mais il me semble qu'ici l'usage lui-même, l'usage contemporain du moins, est plus précis que la définition de M. Littré. La différence que tout le monde fait entre amour-propre et amour de soi n'est pas une simple différence de degré. Personne n'a l'idée d'appeler amour-propre l'attachement même excessif d'un homme à ses intérêts, à son argent, à ses jouissances sensuelles ou esthétiques. Le superlatif de l'amour de soi, c'est l'égoïsme. On appelle égoïste l'homme qui s'aime lui-même à l'exclusion d'autrui. L'égoïsme, c'est l'indifférence, l'absence de sympathie active aux joies et aux souffrances des autres. Mais l'égoïsme n'est pas l'amour-propre. Il y a des hommes qui ne pensent qu'à eux-mêmes, qui emploient leurs facultés uniquement à se procurer du plaisir et à s'éviter la peine, et qui n'ont cependant pas beaucoup d'amour-propre. Il y a même des personnes qui parlent constamment d'elles-mêmes, qui ne cessent de se raconter, que tout sujet de conversation autre que celui-là lasse vite, et qui ont cependant peu d'amour-propre.

L'amour-propre ne consiste pas à être préoccupé de soi-même, il consiste à être préoccupé de la valeur de sa personne.

Veut-on encore un exemple? Les petits enfants sont de parfaits égoïstes. Ne le leur reprochez pas. Comment pourraient-ils éprouver de la sympathie? Ils ignorent qu'il y ait dans le monde d'autres joies et d'autres souffrances que les leurs. Les personnes qui les entourent ne sont pour eux à l'origine que des choses. Derrière ces corps qui se meuvent sous leurs yeux, ils n'ont pas encore deviné des âmes. Oui, quand une mère penche son visage plein d'amour sur le berceau de son tout petit enfant, elle n'est pour lui qu'une chose qui bouge. Il verra bien des fois couler ses larmes avant de comprendre qu'elle souffre. Et c'est seulement quand il l'aura compris que pourra se lever dans son cœur l'aube de la sympathie et de la vie morale. Le petit enfant est donc un parfait égoïste. Mais le petit enfant n'a point du tout d'amour-propre.

Ainsi ce n'est pas l'amour de soi que j'entreprends d'expliquer ici. L'entreprise serait singulièrement hardie. Pourquoi mes plaisirs me touchent-ils plus directement que les vôtres, tandis que les vôtres vous touchent plus directement que les miens? Sans doute simplement parce que je suis moi et que mes plaisirs sont miens, tandis que vous êtes vous et que vos plaisirs sont vôtres. Mais pourquoi

suis-je moi, tandis que vous êtes vous? Pourquoi sommes-nous plusieurs? Pourquoi y a-t-il une multiplicité d'individus distincts les uns des autres? La psychologie ne peut pas même essayer de répondre à ces questions, et par conséquent ne peut pas prétendre à expliquer l'amour de soi. Je pense qu'elle peut au contraire expliquer l'amour-propre. Car l'amour-propre n'est pas un sentiment direct et primitif, mais un sentiment indirect et dérivé, un produit spécial de l'amour de soi.

Avant d'arriver à cette explication, il nous faut écarter une seconde confusion d'idées. L'amour-propre n'est pas l'opinion avantageuse de soi-même. Va-t-on me trouver téméraire? Je me mets en contradiction non plus seulement avec M. Littré, mais avec presque tous les auteurs de dictionnaires. Il n'en est guère qui ne donne amour-propre comme synonyme d'opinion avantageuse de soi-même ou de confiance en soi. C'est partout une erreur, mais une erreur dont on comprend facilement l'origine. L'amour-propre produit souvent la confiance en soi et même la présomption. On croit aisément ce que l'on désire. Le désir que nous avons de nous juger admirables nous engage souvent à nous juger tels sur des raisons insuffisantes. « L'amour-propre est le plus grand des flatteurs, » dit La Rochefoucauld. Mais, de ce que l'amour-propre produit souvent l'opinion avantageuse de soi, il ne résulte pas qu'il soit cette opinion elle-même. A supposer même qu'il la produisît toujours, leur identification serait une erreur logique. Et d'ailleurs il s'en faut de beaucoup qu'il la produise toujours. Si l'amour-propre nous inspirait toujours l'admiration de nous-mêmes, il ne serait jamais pour nous qu'une cause de plaisir. Car nous avons toujours du plaisir à nous admirer. Or l'amour-propre produit au contraire beaucoup de souffrances. La plupart des moralistes semblent même penser que dans son bilan la somme des souffrances l'emporte sur celle des joies. L'amour-propre contribue à la tristesse des découragés autant qu'au contentement des satisfaits. Il produit l'amertume de l'envie autant que l'ivresse du succès. Le général vaincu qui s'avoue à lui-même dans le silence du désespoir qu'il a perdu la bataille par sa négligence, et qui se fait ensuite sauter la cervelle, donne par son suicide un exemple de la puissance de l'amour-propre non moins que son vainqueur par le sourire triomphant qu'il prodigue aux foules qui l'acclament. Si je cherchais le type de l'amour-propre le plus excessif, je n'irais pas chez les privilégiés de la nature et les favoris de l'opinion, j'irais chez les êtres disgraciés, ceux que la nature a contristés par quelque infirmité du corps ou de l'esprit et dans le cœur desquels le rire ou le dédain des hommes retourne sans cesse comme un poignard la pensée de leur

infériorité. Comme un organe dont on soupçonne à peine le jeu dans le bien-être de la santé, mais qui, lorsqu'il est blessé, fait sentir douloureusement ses moindres mouvements, ainsi, sous les froissements et sous les meurtrissures, l'amour-propre s'exaspère jusqu'à une monstrueuse susceptibilité.

L'amour-propre ne produit donc pas toujours l'opinion avantageuse de soi-même. Il se manifeste souvent avec une extrême intensité par la douleur qui résulte de l'absence de cette opinion avantageuse. La produisît-il d'ailleurs toujours, je l'ai dit, on ne saurait l'identifier avec elle. L'amour, en effet, est un sentiment, et un sentiment n'est pas la même chose qu'une opinion.

Qu'est-ce donc que l'amour-propre ? En disant ce qu'il n'est pas, nous avons indiqué déjà ce qu'il est. Il est notre sensibilité à l'endroit des opinions sur la valeur de notre personne. L'homme qui a le plus d'amour-propre est celui chez lequel les jugements relatifs à la valeur de sa personne provoquent les plaisirs et les douleurs les plus intenses. Or notre valeur peut être jugée soit par nous-mêmes, soit par les autres. De là les deux espèces fondamentales de l'amour-propre : l'orgueil et la vanité. Je propose de les définir ainsi : L'orgueil, c'est le plaisir que nous cause notre admiration de nous-mêmes, et la souffrance que nous éprouvons quand il ne nous est pas possible de nous admirer. Par suite, l'orgueil est le désir de pouvoir nous admirer. La vanité, c'est le plaisir que nous cause l'admiration que les autres ont pour nous, et la souffrance que nous éprouvons quand les autres ne nous admirent pas. Par suite, la vanité, c'est le désir d'être admiré par autrui.

Quand on cherche à comprendre ces deux sentiments, on voit bien vite qu'ils offrent à la pensée des difficultés inégales et que celui qui s'explique le moins aisément, c'est la vanité. On peut trouver tout naturel que notre opinion au sujet de nous-mêmes nous cause beaucoup de plaisir ou beaucoup de souffrance. Chacun de nous n'est-il pas pour lui-même le compagnon le plus habituel, le seul dont il soit impossible de se défaire? Son jugement nous suit partout et toujours, et ce jugement enfin doit avoir de l'importance pour nous, puisqu'il est nôtre . Mais il paraît beaucoup moins naturel que l'opinion des autres hommes ait tant d'influence sur notre bonheur. L'opinion des autres est en eux et n'est pas en nous ; elle nous est extérieure, étrangère. Pourquoi nous cause-t-elle tant de plaisir ou tant de souffrance? Encore s'il ne s'agissait que de l'opinion des personnes avec lesquelles nous vivons, qui appartiennent à notre cercle intime et font en quelque sorte partie de nous-mêmes. Mais

non ! Nous attachons une importance extrême à l'opinion de gens qu'aucune relation habituelle n'unit à nous. Un artiste en tournée veut être applaudi partout, et l'admiration de ses concitoyens ne le consolerait guère des sifflets qu'il aurait provoqués chez un public étranger. Un jeune écrivain qui vient de publier son premier livre se jette avec émotion sur le journal où l'on parle de lui, et les éloges qu'il y trouvera lui causeront un plaisir d'autant plus vif peut-être qu'il pourra moins les supposer écrits par une plume amie. Bien plus, ce n'est pas durant notre vie seulement que nous voulons être admirés ; c'est encore après notre mort. Nous voulons survivre dans la mémoire de quelques hommes ou même dans la mémoire de l'humanité. Ce qui attriste le plus certaines personnes à l'approche de la mort, c'est la pensée que, quand elles auront disparu, on ne parlera bientôt plus d'elles. Quelle étrange fascination exerce donc sur nous l'admiration des autres pour que nous voulions savoir qu'elle durera encore quand nous ne serons plus là pour la goûter ?

« Quand dans la tombe un pauvre homme est inclus, qu'importe un nom, un bruit qu'on n'entend plus? »

Il importe beaucoup, et voici comment. Si l'opinion des autres a de l'influence sur notre bonheur, ce n'est pas en tant qu'elle est en eux, ce qui serait inexplicable, c'est parce qu'elle passe en nous et que nous nous l'assimilons. Cette assimilation est toujours facile quand l'opinion des autres à notre sujet est conforme à celle que nous avons nous-mêmes et surtout quand elle est favorable.

Leur admiration ne fait alors que renouveler et maintenir sans cesse devant notre esprit la haute idée que nous avons de notre valeur. Le vaniteux qui se croit universellement admiré est comme un homme debout au milieu d'une chambre dont toutes les parois seraient des miroirs. Quoi qu'il fasse et de quelque côté qu'il se tourne, son regard rencontre partout l'image bien-aimée du jugement flatteur qu'il porte sur lui-même. Nous nous assimilons d'ailleurs souvent le jugement des autres à notre sujet, même quand il n'est pas conforme à celui que nous avions d'abord formé nous-mêmes. Nous savons bien que nous ne sommes pas infaillibles et, surtout que nous ne le sommes pas quand il s'agit de nous. Nous savons que les autres ont une intelligence comme nous, et sans doute, quand ils nous jugent, une impartiabilité plus grande que nous. Leurs appréciations à notre sujet modifient donc les nôtres. Leurs éloges nous réjouissent, parce qu'ils augmentent notre opinion avantageuse de nous-mêmes, et leurs critiques nous affligent, parce qu'ils la diminuent. L'opinion des autres ne nous cause donc du plaisir ou de la peine que d'une manière indirecte. La cause directe

de la jouissance ou de la souffrance d'amour-propre, c'est toujours le jugement favorable ou défavorable que nous portons sur nous-mêmes. De là viennent les inégalités dans l'influence que les opinions étrangères exercent sur notre bonheur. Le vaniteux superficiel et vulgaire, celui qui n'a ni la force de se juger lui-même ni la force de juger les autres, peut bien se réjouir banalement d'une louange ou s'affliger banalement d'une critique, de quelque part qu'elle vienne. Mais le vaniteux réfléchi fait des distinctions. Les seules personnes dont les jugements le touchent sont celles qui ont assez d'autorité sur son esprit pour modifier la manière dont il se juge lui-même. On parle d'hommes qui en sont venus à ce point qu'aucun éloge ne peut leur causer de plaisir, si ce n'est ceux d'un certain journal ou d'un certain critique. De là vient aussi que certaines admirations nous attristent au lieu de nous réjouir. Nous souhaitons la désapprobation des gens dont nous méprisons les principes, parce que nous ne pourrions pas monter dans leur estime sans nous sentir descendre immédiatement dans la nôtre. De là vient enfin que nous voulons que notre mémoire nous survive. Nous goûtons dès la vie présente le plaisir de cette réputation posthume. Notre propre valeur grandit à nos yeux quand nous nous représentons qu'on parlera de nous après notre mort. L'idée que le tombeau pourrait faire le silence complet autour de notre nom, nous remplit au contraire du sentiment de notre petitesse.

Je sais bien l'objection qu'on ne manquera pas de faire à cette manière de comprendre la vanité. On dira que nous cherchons à tromper les autres sur notre valeur et que leur approbation nous réjouit quand même nous la savons imméritée. Comment soutenir dès lors, dira-t-on, que l'admiration d'autrui n'est qu'indirectement pour nous une cause de plaisir et que la cause directe de la jouissance d'amour-propre, c'est toujours notre admiration de nous-mêmes? « Nous ne nous contentons pas, dit Pascal, de la vie que nous avons en nous et en notre propre être ; nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire, et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons incessamment à embellir et à conserver cet être imaginaire, et nous négligeons le véritable... et nous serions volontiers poltrons pour acquérir la réputation d'être vaillants. » A cette objection très spécieuse, voici ma réponse. Ce n'est pas toujours pour des raisons d'amour-propre que nous désirons l'admiration d'autrui. C'est souvent pour de tout autres raisons. Un homme à qui l'estime du public est nécessaire pour obtenir une place, pour faire fortune, pour être chargé d'une œuvre qu'il aime, peut se séjouir de ce que l'on a de lui une opinion avantageuse alors

même qu'il la saurait imméritée. Il est trop clair ici qu'il éprouvera de la jouissance quand même son opinion de lui-même ne serait nullement modifiée. Mais qu'est-ce que cela prouve contre notre explication de la vanité? Rien, puisque la jouissance de cet homme n'est pas une jouissance de vanité. Il est vrai d'ailleurs que nous trompons quelquefois les autres par vanité. Mais c'est qu'en les trompant nous nous trompons aussi nous-mêmes. Ce n'est pas pour eux seulement, c'est aussi, c'est surtout pour nous que nous parons notre être imaginaire. J'ai beau avoir d'excellentes raisons pour penser que je suis poltron; si je persuade tout le monde que je suis brave, je ne tarderai pas à croire que je le suis en effet. Ou bien, si une illusion aussi directe n'est pas possible, l'amour-propre saura du moins me faire trouver dans l'admiration la plus usurpée mille confirmations indirectes de mon mérite. Un grand seigneur fait composer un livre par son secrétaire, puis le publie sous son propre nom et réussit à faire croire qu'il en est l'auteur. Si le public apprécie l'ouvrage, je ne doute pas que l'auteur supposé n'en éprouve une satisfaction de vanité. Mais c'est que, si le livre a été écrit par un secrétaire, le grand seigneur ne pense pourtant pas être sans mérite dans sa composition. N'est-ce pas lui qui a donné le sujet? N'a-t-il pas fourni au moins quelques renseignements et quelques idées? Et d'ailleurs, puisque le public consent à le considérer comme l'auteur de ce livre, n'est-ce pas parce qu'on le croit capable d'en composer un pareil, et cela sans doute parce qu'il en est capable en effet? Supprimez tous les raisonnements subtils par le moyen desquels nous réussissons à trouver une preuve de notre valeur dans l'admiration la moins méritée; placez un homme de jugement froid en face d'éloges dont il se sent complètement indigne : vous ne verrez se produire chez lui aucun plaisir de vanité.

La vanité est donc un sentiment dérivé. Les jugements d'autrui sur la valeur de notre personne, qui sont les causes apparentes des plaisirs ou des souffrances de vanité, n'intéressent qu'indirectement notre sensibilité. C'est seulement parce qu'ils modifient notre propre jugement sur notre personne qu'ils nous réjouissent ou nous attristent. La cause directe du plaisir ou de la souffrance d'amour-propre, c'est toujours l'opinion que nous avons nous-mêmes de notre valeur. A prendre les mots dans le sens que j'ai indiqué, il faut dire que la vanité est un dérivé de l'orgueil. Et l'orgueil lui-même? Le plaisir que nous éprouvons quand nous nous admirons, le déplaisir que nous éprouvons quand il ne nous est pas possible de nous admirer, ce sentiment que nous avons appelé l'orgueil et qui, nous venons de

le voir, est, au fond, tout l'amour propre, est-il un sentiment direct et premier, ou est-il lui aussi un dérivé? Ce sentiment est si universel et paraît si naturel qu'on le considère généralemant comme un des faits primitifs de la nature humaine. De même que Minerve sortit tout armée du cerveau de Jupiter, de même nous naîtrions avec le désir tout formé de nous admirer. S'il en était ainsi, il faudrait se borner à constater l'amour-propre. On ne devait pas chercher à l'expliquer. Mais la réflexion scientifique me paraît être en désaccord sur ce point avec l'opinion commune. Plusieurs psychologistes déjà ont émis la pensée que l'amour propre ne peut pas être un sentiment direct et premier. Horwicz, par exemple, dans ses *Analyses psychologiques*, et N. Grote, dans la *Revue philosophique* (VI, p. 262). Je pense comme ces auteurs. Je ne comprends pas mieux comment notre admiration de nous-mêmes pourrait nous causer un plaisir direct que je ne comprends comment pourrait le faire l'admiration des autres, et je vais essayer de montrer de quelle manière naît par une association d'idées le plaisir que nous avons à nous admirer nous-mêmes. Je ne me dissimule ni les objections que ma thèse pourra soulever, ni les obscurités qu'elle laissera subsister sur ce délicat problème. J'ose croire toutefois qu'elle ne paraîtra pas sans intérêt aux hommes qui comprennent l'importance et qui connaissent les difficultés de l'analyse psychologique. Je disais en commençant cette étude qu'on n'a pas expliqué pourquoi l'amour-propre a sur l'âme humaine une si grande puissance. La thèse que je vais développer me paraît plus propre qu'aucune autre à fournir cette explication.

La cause première de tout plaisir, Aristote l'a dit dès longtemps, c'est l'activité. Nous naissons doués de certaines aptitudes. Le bonheur pour nous consiste à les réaliser. L'inaction ne peut produire que l'ennui. L'action seule procure la joie. Une vie heureuse, c'est une vie remplie. Mais il ne suffit pourtant pas d'être actif pour être heureux. Ce serait rester indéfiniment enfant que de se contenter d'un mouvemeut quelconque, d'un exercice quelconque des facultés. Pour que son activité lui procure de la joie l'homme a besoin de croire qu'elle a de la valeur. Dans tous les domaines il se propose un idéal, et ne peut trouver de satisfaction que dans une activité qu'il sente conforme à cet idéal. Les manières dont les hommes conçoivent ce but supérieur sont sans doute diverses. Chaque peuple, chaque individu même se fait un idéal à sa façon. L'idéal varie avec les temps, les circonstances, le milieu, le tempérament; il s'élève avec les triomphes de la volonté, il s'abaisse avec ses défaillances. Mais, sous toutes ces diversités, on retrouve partout ce trait commun

de la nature humaine que nos facultés sont orientées vers un but objectif. L'homme le plus superficiel, le plus faible même, a encore son idéal, qu'il aime et loin duquel il n'y a pas pour lui dans son activité de plaisir solide. On ne saurait perdre cette tendance à l'idéal sans sortir des conditions de la nature humaine. Nous ne contemplons pas, nous ne pensons pas, nous ne transformons pas la réalité simplement pour occuper notre esprit par la contemplation, la pensée et la volonté. Nous cherchons la beauté, nous aspirons à la vérité, nous voulons réaliser le bien. Et l'activité de nos facultés, qui est pour nous une cause de jouissance quand nous croyons qu'elle va dans le sens de l'idéal, peut être au contraire une cause de douleur quand l'idéal cherché nous paraît se dérober à nos efforts. C'est une grande joie de contempler quand on croit être entraîné et ravi par la beauté véritable. Mais ce serait une souffrance de se sentir attiré, fasciné, en se demandant si l'on n'est pas dupe d'une mensongère apparence de beauté. C'est une grande joie de penser quand on croit comprendre. Mais c'est une souffrance de chercher toujours sans jamais croire qu'on a trouvé, de se défier constamment de ses propres jugements et, n'osant ni affirmer ni nier, de rester enfermé dans les ténèbres du doute impuissant. C'est une grande joie de produire, de faire une œuvre, de façonner la matière ou de gouverner les esprits, quand on croit avoir une idée juste et qu'on compte sur le succès. Mais c'est une souffrance amère d'agir quand on croit ses efforts inutiles ou quand on doute même de l'œuvre que l'on fait.

Le plaisir que nous procure l'exercice de nos facultés est donc proportionnel à l'idée que nous avons de la valeur de notre activité. Mais de quoi dépend l'idée que nous avons de la valeur de notre activité? N'est-ce pas surtout de notre opinion au sujet de la valeur de notre personne? Notre activité ne résulte-t-elle pas de ce que nous sommes? Et ne doit-elle pas, par conséquent, avoir la même valeur que nous avons nous-mêmes? Si nous avions confiance en nous-mêmes en tout, nous pourrions nous livrer avec plaisir à une activité quelconque, parce que, quoi que nous fissions, nous aurions la conviction de le bien faire. Si nous doutions de nous-mêmes en tout, aucune activité ne nous procurerait de plaisir, parce que, quoi que nous fissions, nous craindrions de le mal faire.

La puissance de l'amour-propre sur l'âme humaine n'est donc pas un fait primitif, c'est-à-dire inexplicable. On peut le comprendre et l'expliquer. Si l'amour-propre a sur nous un tel empire que, pour le satisfaire, nous sommes généralement prêts aux plus grands sacrifices, c'est que l'opinion favorable ou défavorable que nous avons

de notre personne donne indirectement un caractère de joie ou un caractère de tristesse à tous les sentiments que nous procure notre activité. Le plaisir d'amour-propre est la condition de tous les autres plaisirs. L'idée de notre valeur est pour notre âme ce que le soleil est pour nos yeux. Ce n'est pas le soleil lui-même que nos yeux aiment à contempler; mais la présence de ses rayons répand partout la lumière et le mouvement, leur absence laisse tout ténébreux et immobile. L'idée de notre valeur rayonne de même indirectement sur notre âme. Un éloge sorti d'une bouche assez autorisée pour nous faire monter notablement dans notre propre opinion peut verser sur notre vie pour des années la joie qui résulte de la confiance et de l'entrain. Une parole de critique ou de dédain assez forte pour nous abaisser à nos propres yeux peut empoisonner d'une manière irrémédiable notre activité par la tristesse du découragement.

On peut sacrifier sans trop de regrets des plaisirs même très vifs, quand on sait qu'ils sont passagers et que, lorsqu'ils ont passé avec l'occasion qui les a fait naître, ils ne laissent dans l'âme aucune trace durable. Mais il faudrait être bien faible ou bien fou pour se laisser enlever par sa faute le plaisir d'amour-propre, ce plaisir durable, permanent, qui nous suit partout, qui se mêle à tout, qui anime tout de sa lumière et sans lequel la vie extérieurement la plus heureuse serait intérieurement insupportable.

H.-Adrien Naville.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

G. Sergi. Elementi di psicologia. *Eléments de psychologie.* Messine, 1879. 620 pages et trois tableaux.

Tout le monde sait que depuis dix ans la psychologie comme science expérimentale a fait de tels progrès qu'on peut la considérer comme définitivement constituée. Malheureusement, les résultats indiscutables de ces recherches nouvelles sont encore dispersés dans les ouvrages de ceux qui en des pays divers et pour des groupes de questions différentes, ont contribué à cette tâche. Il n'existait pas de livre où la science récente fût exposée dans son ensemble d'une manière dogmatique; c'était là une lacune fâcheuse, qui a dû être fréquemment sentie par les savants désireux de connaître ce qui a été fait avant eux, et encore plus par les étudiants. Le remaniement des programmes la rend chez nous plus sensible encore; nombre de professeurs accoutumés à enseigner l'ancienne psychologie se demandent en ce moment où ils trouveront de quoi répondre aux exigences d'un enseignement nouveau et s'effrayent à juste titre en présence de la nécessité qui va s'imposer à eux d'extraire des livres originaux les matériaux d'un cours. Les philosophes italiens se sont chargés de combler cette lacune. Déjà M. Caroli avait donné ses très estimables manuels de psychologie, de logique et de morale; M. Sergi venant après lui, ayant porté sur la psychologie seule tout son effort, a pu faire mieux. On va voir qu'il a presque entièrement réussi. Il suffira dorénavant que ce livre déjà vieux de plus d'un an soit tenu à jour par son auteur pour qu'on puisse le consulter avec confiance, comme un abrégé également clair et substantiel de la science de l'esprit, telle qu'elle se dégage des travaux de l'école empirique [1].

Dans ces *Éléments de psychologie,* il n'est point question de l'existence de l'âme; on reconnaît à ce trait la méthode expérimentale, qui pour la plupart de ses adhérents exclut les questions d'ordre métaphysique. Le seul chapitre où l'auteur risque de se trouver en dissentiment philosophique avec son lecteur est celui de la volonté où il nie la liberté trandescendante. Partout ailleurs, on ne trouvera que des faits et des lois, des théories positives en un mot, non pas toujours assez certaines

1. La traduction des *Éléments de psychologie* est achevée; un jeune professeur de philosophie, M. Mouton, a terminé ce long travail avec notre collaboration, alors qu'il était étudiant à la Faculté de Douai.

pour interdire toute discussion, du moins assez voisines de l'expérience pour se prêter à une vérification et susciter un débat utile. Le langage employé est d'une extrême simplicité. Pas un mot pour l'effet. On croirait lire un traité de physiologie. Çà et là on désirerait même un mode d'exposition un peu plus en dehors, plus de légèreté, plus de lumière apparente. Nulle part la clarté scientifique ne fait défaut. Nulle part en effet l'auteur n'abandonne le terrain des faits : sa méthode et son style dérivent de la manière même dont il entend l'objet de la science. « La psychologie, dit-il, s'occupe des phénomènes organiques qui ont pour caractère prédominant la conscience des fonctions, produits dans les centres de relation, et en même temps les antécédents immédiats de ces mêmes phénomènes conscients. »

Cette dernière ligne indique la part assez considérable faite par M. Sergi à l'étude des organes sensoriels et des centres nerveux. Mais, au lieu de placer cette étude dans un chapitre préliminaire pour l'abandonner et l'oublier ensuite comme l'ont fait certains auteurs, il la mêle constamment à son exposition, il ne cesse de s'appuyer sur elle, ce qui n'empêche pas son traité de rester un traité de psychologie, les données physiologiques n'intervenant que comme moyen d'élucidation et de contrôle.

Les déterminations numériques et les calculs tiennent une certaine place dans ce résumé. A la rigueur, on pourrait les négliger ; les principales théories n'en subsisteraient pas moins; mais on ne voit pas pourquoi des étudiants que ne rebute pas la partie mathématique de la physique et de la chimie se laisseraient effrayer par les quelques équations de la psycho-physique.

Les faits psychiques sont divisés en trois groupes, correspondant à ce que l'on appelait autrefois les facultés : connaissance, sentiment, volonté. Le sentiment ou l'émotion est une qualité, un mode des autres faits, plutôt qu'un fait concret *sui generis*; ce qu'il y a d'essentiel dans le fonctionnement des centres de relation, ce sont d'une part les représentations par lesquelles le monde extérieur se peint dans la pensée, d'autre part les ordres de mouvement par lesquels l'être vivant répond pour sa défense ou son bien-être aux conditions constatées. L'activité intellectuelle d'où dépendent avant tout la conservation et le développement de l'être, de laquelle dérivent les impulsions combinées en vue des fins utiles, prend inévitablement dans la vie et doit occuper dans la science une place prépondérante. (Intelligence, p. 13-419. Sentiment p. 419-547. Mouvement et volonté. p. 547-617.)

Deux groupes de faits principaux se détachent parmi les faits intellectuels : 1° les faits de connaissance ; 2° les faits de conscience. M. Sergi distingue avec raison des faits de connaissance leur qualité d'être rapportés au moi qui en est le sujet. Il est vrai que nul fait n'est psychique sans être conscient à quelque degré; il entre en même temps dans la sphère de la conscience et dans le domaine de la psychologie; quand

il cesse d'être connu comme intérieur, il disparaît entièrement et fait place à un processus purement physique; telle est du moins l'opinion très nettement affirmée de notre auteur. Mais autre chose est le rapport de la représentation à un objet, rapport par lequel cette représentation est regardée comme liée à toutes les autres, comme faisant partie d'un monde extérieur, autre chose le rapport qui l'attache à un ensemble d'états considérés comme miens. De là la division indiquée : examinons d'abord comment se trouve exposé ici le mécanisme de la connaissance.

Un premier livre est consacré à la sensation et à la perception. M. Sergi n'admet pas la différence de nature que certains psychologues ont cru remarquer entre l'une et l'autre; pour lui, la sensation est déjà perceptive à quelque degré, c'est-à-dire qu'elle implique une reconnaissance de la qualité et une attribution de cette qualité à quelque chose d'extérieur, en d'autres termes l'affirmation de son rapport au groupe des sensations connexes; et la perception n'est que la sensation elle-même avec un caractère plus précis et plus analytiqe. « Si, dans la sensation, il n'y avait pas déjà l'élément représentatif, on ne sait d'où il pourrait venir, puisqu'il n'y a pas d'autre source de la perception que la communication avec le monde extérieur par la sensation. » (P. 51.) Cela posé, l'étude de la sensation et celle de la perception peuvent se faire simultanément. L'*intensité* de la sensation est l'objet d'une recherche préliminaire : les théories de Weber et de Fechner, et les discussions auxquelles la loi psychophysique a donné lieu, sont rapportées avec clarté. L'auteur cherche à expliquer les divergences qui se sont produites par une distinction qui lui est propre. « Les sensations, dit-il, ne se comportent pas toutes de la même manière, et cette différence résulte principalement de la nature de l'excitation, qui est tantôt *intermittente*, tantôt *continue;* intermittente comme dans le cas de la vision et de l'ouïe, continue comme les sensations de la peau et des muqueuses... Il me semble que la loi logarithmique de Weber peut s'appliquer dans l'état initial et intermittent de la force, non dans l'état permanent d'excitation, et qu'alors il n'y aurait pas besoin de modifier la loi, comme Delbeuf le propose. » (P. 46.)

L'*intensité* est une propriété de la sensation en tant que force, propriété qui se manifeste dans le plus ou le moins de sa valeur ou de sa puissance. A l'intensité se joint la *qualité*. C'est cet autre élément essentiel, par lequel le cachet de l'intériorité ou mieux la forme psychique est imprimée à l'excitation venue du dehors, et qui résulte à la fois de la structure des organes sensoriels et de la manière dont la force externe agit sur ces organes. Mettant à part un troisième caractère, la *tonalité*, qui n'est autre que le sentiment ou l'émotion, et signale ce qu'il y a, dans l'état produit, d'avantageux ou de nuisible au sujet sentant, l'auteur examine les diverses perceptions ou les sensations en tant que qualitatives : c'est l'étude des sens.

Chacune des perceptions génériques est étudiée avec le plus grand

soin au point de vue de l'organe qui la fournit, des diverses qualités en qui elle se diversifie, des éléments multiples qui la composent, des limites entre lesquelles elle se développe, de son rapport avec la motilité des organes, de sa durée minimum, des erreurs normales auxquelles elles donnent lieu. La liste comprend : l'ouïe, la vue, les sensations de la peau, le goût et l'odorat, les sensations musculaires. Ce chapitre ne laisse rien à désirer; il est précis, et, à le prendre comme un résumé, il est complet; c'est volontairement que l'auteur s'est restreint aux points qu'il a regardés comme essentiels et a rejeté comme secondaires d'autres considérations intéressantes qui se présenteraient en grand nombre au psychologue sur cette inépuisable question (par exemple le degré d'éducabilité de chacun des sens). Dans le chapitre suivant sont posées des questions générales concernant la perception, sous ce titre : « Induction des sensations ». Touchant l'objectivation ou la relation de nos représentations sensorielles au monde extérieur, l'auteur présente une théorie personnelle que l'on retrouvera plus développée au livre second, au moment où, à propos de la connaissance rationnelle, les idées d'espace et de temps sont plus complètement étudiées. C'est la théorie de l'*onde réflexe perceptive*. Nous ne pouvons nous y arrêter.

L'élaboration des données sensorielles par les centres nerveux encéphaliques est l'objet du second livre. On y rencontre tout d'abord, bien à sa place, un exposé de l'anatomie de ces centres; ce qu'on sait des fonctions de leurs différentes parties est résumé ensuite d'après les travaux les plus récents de Lussana, de Luys, de Carpenter, de Schiff, de Wundt et de Ferrier. Les localisations cérébrales obtenues jusqu'ici figurent également dans ce chapitre. L'auteur examine en finissant les questions suivantes : 1° quelles parties de l'encéphale sont le siège de la conscience, et dans quelle mesure; 2° quelle relation unit le développement de l'intelligence et celui du cerveau. Un court appendice sur les phénomènes physico-chimiques de l'activité cérébrale (augmentation de température [Schiff, Lombard], variations électriques, phénomènes chimiques) clôt cette partie physiologique, si nécessaire, mais où l'auteur montre peut-être un peu trop de confiance en des théories que Lewes, on le sait, a critiquées (p. 141-202).

M. Sergi aborde alors l'important problème de la formation et de l'organisation des idées. Notre but n'est pas de discuter ici ses doctrines, ni même de les exposer en détail. Nous nous bornons à en signaler la tendance générale. Il nous suffira donc de dire que les longs développements donnés par l'auteur à cette question ont pour but d'établir une sorte de *nominalisme* raffiné. De l'image sensitive, tout concret suscité dans l'esprit par chaque objet particulier, nous détachons un petit nombre d'éléments communs à tous les individus, et ces éléments liés au signe, au nom forment l'idée. Généraliser, c'est donc opérer une abstraction, réaliser une analyse. Le résidu ainsi obtenu ne ressemble plus à l'objet. Il est le produit d'une activité mentale spontanée, qui ne peut s'exercer

que sur les données de la perception, mais qui les transforme en les passant au crible de l'abstraction. L'analyse ne s'arrête pas là : elle s'exerce sur les idées elles-mêmes ; c'est elle qui les universalise ; c'est elle qui en extrait les caractères essentiels propres aux distinctions et aux oppositions sur lesquelles tout le langage est fondé et qui sont la vie de l'esprit. Son œuvre est donc tout artificielle, relative à la forme de notre esprit, plus encore que la sensation ; relative surtout en ce que nulle idée n'est formée que par rapport à une autre.

Les philosophes de l'antiquité qui ont réalisé les idées l'ont donc fait sans le moindre fondement, de même ceux qui ont distingué entre les idées *à priori* et les idées *à posteriori*. Nulle idée n'a jamais germé dans un esprit d'homme sans avoir été préalablement élaborée d'après les données de la perception ; seulement il est vrai que nous ne sommes pas, en ce qui concerne notre pouvoir d'abstraire et de généraliser dans le même état que l'humanité primitive ; même chez l'enfant actuel, qui débute par un état en apparence voisin de l'animal, le passage à un état mental développé est considérablement abrégé non seulement par le langage, mais par la trace actuellement subsistante des progrès acquis dans la suite des générations antérieures. « L'âme actuelle vit à la fois de la vie du passé et dans le moment présent ; elle vit dans la tradition organique. En ce sens, le savoir, on peut le dire avec Platon, est un souvenir. La vie psychique individuelle est une histoire évolutive abrégée de la vie psychique de l'humanité. » (P. 239.)

On pressent que la raison, après ces prémisses, ne peut être, pour M. Sergi, cette faculté magique qui nous introduit dans le monde des réalités transcendantes, le *Sésame, ouvre-toi* de la métaphysique. Elle est le dernier stade de la pensée, en ce que, au lieu de consister simplement dans la perception des ressemblances et des différences qui se trouvent entre les idées, des relations en général, elle implique la connaissance de ces relations. Elle correspond au processus logique de la pensée. L'inférence est son acte propre, d'abord l'inférence du particulier au particulier, ensuite l'inférence du général au général en tant que tel. Le raisonnement porte sur deux sortes de ressemblances et de différences, deux sortes de rapports : les uns, simultanés, embrassent les caractères coexistant dans un objet et constituent le type ; les autres, successifs, unissent les apparences successives et rattachent les mouvements conséquents à leurs antécédents invariables, et constituent la loi. Mais toutes ces relations sont toujours rapportées à un espace et à un temps uniques, parce que les rapports ne sont jamais pensés à l'état de formes vides et sont des rapports d'*objets* réels, tels que la perception originelle les donne. En effet, en même temps que l'analyse dépouille les objets de l'expérience de leurs qualités multiples pour les penser au moyen d'une seule qualité et d'un seul nom qui en est le symbole, la synthèse ne cesse de les reconstituer dans leur totalité concrète, et ainsi l'esprit traîne après soi dans ses évolutions rapides, grâce à une habitude séculaire, le monde lui-même tel qu'il

s'est offert aux sens des générations pensantes disparues, tel qu'il s'offre encore aux sens des hommes actuels. Bref la science est objective, elle peint la réalité, elle se rapporte à un monde extérieur donné, en même temps qu'elle est subjective, c'est-à-dire qu'elle donne de ce monde réel une interprétation ou traduction humaine, en fonction de la forme de notre organisme et de notre pensée. Ce chapitre (chap. 8) se termine par les considérations les plus profondes sur la portée de l'intelligence humaine, sur la nature relative de la science, sur la valeur du scepticisme et sur les degrés différents du processus logique dans les divers stades de l'humanité, enfin sur la perception de l'espace et du temps [1].

Peut-être dans son ensemble, comme dans cette dernière partie, dépasse-t-il par sa force même la capacité moyenne des étudiants et s'adresse-t-il plutôt aux professeurs qu'aux élèves. Pour devenir plus aisément assimilable, il aurait besoin, ce semble, au moins en ce qui concerne ce chapitre, d'être mis au point de l'enseignement classique par un auteur se préoccupant plus que ne le fait M. Sergi de la clarté esthétique, de l'ordre extérieur.

Il faut bien reconnaître du reste qu'à vouloir simplifier outre mesure les résultats de cette science de l'esprit, qui est a plus complexe de toutes, on risque de leur ôter toute valeur. Le livre III (331-352), *De la conscience*, nous offre un nouvel exemple de la nécessité où est le psychologue d'entrer dans le détail et d'employer les distinctions précises pour ne pas rester trop infidèle à la réalité dans la description de phénomènes aussi délicats. Heureusement, les phénomènes afférents à la conscience sont par nature moins compliqués que les opérations de la connaissance rationnelle. L'auteur a su dans ce livre être exact sans obscurité.

A-t-il été complet? Il y a au sujet de la conscience un débat pendant entre les philosophes, qui méritait d'être signalé. Maudsley soutient que la conscience est inutile à la connaissance ; il va jusqu'à dire qu'elle est en raison inverse de la pénétration intellectuelle et que plus les opérations se réduisent au mécanisme cérébral, mieux elles sont conduites. Penser à soi tandis qu'on pense à une chose donnée est une perte de force, une diversion qui déconcerte. D'autres croient (et M. Sergi paraît être du nombre avec Spencer) que la connaissance et la conscience progressent simultanément, et que la clarté de celle-ci est en raison directe de la coordination des éléments de celle-là. La question n'est pas posée; n'y aurait-il pas eu avantage à ce qu'elle le fût? Elle se présentait d'autant plus naturellement que l'auteur reconnaît le rapport de la conscience du moi avec l'organisme. Si la conscience du moi est la connaissance des diverses parties de notre corps, elle exigera en effet une dépense de force mentale spéciale pour s'exercer et pour con-

1. Les hypothèses nativiste et empirique sont ici exposées et discutées avec clarté.

trebalancer l'activité cognitive appliquée aux parties du monde qui ne rentrent pas dans le moi. Hâtons-nous de dire que le chapitre sur la conscience proprement dite nous paraît ce qu'il y a dans la littératture philosophique de plus substantiel et de plus instructif sur cette question. M. Sergi ne pense pas que les éléments de la conscience soient conscients eux-mêmes à l'infini : il croit que ces éléments sont physiques. Un certain degré d'accumulation et de totalisation, de coordination surtout, est nécessaire pour que la conscience apparaisse. Le rapport de la conscience avec l'organisme ne lui échappe donc point; il constate que la conscience se concentre ou se disperse comme l'activité vitale elle-même, et c'est par là que s'expliquent suivant lui les cas de double conscience. Le moi n'est pas quelque chose d'absolu et d'indivisible; c'est un tout de composition, qui n'est simple que du côté de la conscience, et pour qui le prend tout fait (*bello e fatto*, comme disent les Italiens), c'est-à-dire indépendamment des conditions historiques qui président à sa formation.

Dans les chapitres suivants de ce même livre III, M. Sergi examine ce que l'on appelle les phénomènes de conservation et de reproduction, l'association des idées, et la mémoire. Le chapitre de l'association des idées ne fait-il pas double emploi avec le chapitre sur la raison? Si les associations d'idées fondamentales sont celles-là même dont la raison se sert pour constituer la science, pourquoi ne pas exposer en une fois la nature et l'usage de ces relations sous le chef même de l'association des idées? L'auteur a certainement ses raisons pour ne pas procéder comme l'ont fait les psychologues associationistes; il a omis de nous les donner. En tout cas, le contenu de son chapitre sur l'association des idées était épuisé d'avance par ce qu'il avait dit des associations logiques dans le livre antérieur; il pouvait l'abréger d'autant. Pourquoi aussi l'imagination, comme faculté de créer et de comprendre des signes, condition du langage, n'est-elle pas mentionnée? Les larges explications fournies par M. Sergi sur la reproduction des états intellectuels et des émotions sont, il est vrai, préférables aux anciens catalogues de facultés; ce qu'il dit de la mémoire, du temps psychologique, du sommeil, de l'hallucination, de la rêverie et du rêve est bien supérieur à ce qu'aucun manuel a donné jusqu'ici sur cet ordre de questions; mais on aimerait à le trouver sur tous les points en mesure de répondre aux exigences et aux besoins habituels de l'enseignement psychologique. Un curieux chapitre sur la cérébration inconsciente clôt ce livre III; l'auteur y maintient résolument sa position générale : si, dans une série de phénomènes conscients, un anneau échappe à la conscience, c'est qu'il est un phénomène purement physique. La psychologie étudiera encore, mais à titre d'antécédent immédiat d'un phénomène psychique; on se rappelle que ces antécédents immédiats figurent dans la définition de la science.

Quand nos anciens manuels de philosophie avaient distingué le sentiment de la sensation, puis les inclinations ou penchants spirituels des

appétits, rapporté la classification des passions de Bossuet, et tiré de tout cela quelque conclusion morale ou édifiante [1], ils avaient donné le dernier mot de la psychologie sur les phénomènes de sensibilité. Ils comprenaient même souvent sous ce titre l'étude des sensations comme phénomène de connaissance, ce qui impliquait une erreur captale sur la nature même des phénomènes étudiés. Le traité de M. Sergi appartient évidemment à une époque scientifique tout autre; on s'aperçoit en le lisant qu'une révolution s'est faite dans la psychologie depuis les travaux de l'école anglaise, ceux du regretté Dumont et de M. Bouillier, en ce qui concerne la connaissance des phénomènes affectifs de la nature humaine. Il commence par donner une exacte caractéristique des faits de cette classe, en rappelant que dans la sensation le troisième élément, la *tonalité*, en est le trait essentiel. Il cherche ensuite la nature du plaisir et de la douleur ; il discute les principales théories émises à ce sujet, compare les sentiments au point de vue de leur intensité et de leur durée apparente, discute les rapports du sentiment et de la représentation, et montre l'évolution du sentiment dans l'humanité. La classification des sentiments, accompagnée de l'étude successive des sentiments individuels, individuels-sociaux et sociaux, occupe près de cinquante pages des plus pleines et instructives ; mais ce qui est absolument nouveau, c'est le chapitre qui suit sur les sentiments esthétiques (p. 499-546); nous ne pouvons en donner une idée plus exacte qu'en reproduisant ici le sommaire tout entier :

Chapitre VI. — Sentiments esthétiques.

Principe dominant : *absence d'utilité*. — Simulation des actes utiles. — Mouvements musculaires. — Chez les animaux. — Chez l'homme. — La danse représente deux faits, la lutte et la victoire sur les hommes, et l'amour sexuel avec ses luttes et ses victoires. — L'union de la danse au culte est postérieure. — La danse dans l'antiquité et chez les sauvages actuels. — La musique dans ses origines est une imitation et une simulation de la voix humaine. — Spencer. — Darwin. — Expression des sentiments et relations sexuelles. — Union de la musique avec la danse. — Chants épiques et lyriques. — Objectivement, le sentiment esthétique du son est dépendant des conditions physiques de la sensation. — Harmonie et mélodie. — La dissonance dans son rapport au mode sensationnel d'excitation. — L'infini dans la musique. — Poésie. — Ce qu'elle a de commun avec la musique. — Evolution dans la succession des événements. — Le caractère. — Comment les représentations émouvantes peuvent être agréables. — Le risible. — Sentiments esthétiques par la vision. — Les bases en sont les couleurs et les formes. — Influence organique de la couleur. — Évolution de la sensation des couleurs spectrales. — Mouvements pour la représentation de la forme. — Plaisirs des mouvements oculaires. — Proportion et beauté dépendant des mouvements oculaires. — Combinaison des mouvements oculaires

1. Un manuel dont la quinzième édition a paru en 1875 conclut une étude en huit pages de la sensibilité par cette réflexion que les instincts pervers de l'homme témoignent de notre déchéance originelle. Sur les huit pages, deux sont consacrées à la perception, fait intellectuel.

et de ceux de l'objet. — L'image rétinienne. — Peinture, sculpture, architecture. — Symétrie et proportion. — La théorie de Hay. — Sentiment de la nature chez les modernes et chez les anciens. — Causes. — Considérations plus générales. — L'idéal. (P. 499-546.)

Nous ne prétendons pas qu'il y ait là une esthétique complète. Et nous sommes surpris que M. Sergi, qui recourt sur chaque sujet aux sources les plus récentes, se soit privé des renseignements précieux qu'il aurait pu recueillir, dans l'*Esthétique physiologique* de M. Grant-Allen [1], sur les causes du plaisir et du déplaisir esthétique pour chaque groupe de sensations. Ce qui est dit de la peinture, de la sculpture et de l'architecture est un peu maigre à côté des développements assez abondants présentés sur la musique. Il y a encore d'autres lacunes; elles ne nous échappent pas (omission des lois de l'invention, etc). Mais qu'on songe qu'il s'agit d'un livre de psychologie générale, destiné aux étudiants ; que l'on compare celui-ci à ceux dont nous disposons, et on reconnaîtra que nulle part des informations aussi exactes et aussi nombreuses n'ont été mises sur cet ordre de questions à la disposition des débutants. Il serait puéril de méconnaître ce qui est donné pour ne faire ressortir que ce qui manque.

Après le sentiment, la volonté. Nous rencontrons d'abord une étude approfondie des conditions physiologiques, des racines organiques du vouloir. L'auteur nous donne tous les renseignements disponibles dans l'état actuel de la science sur les cellules motrices, les muscles, le mouvement réflexe. Il montre comment l'instinct se dégage des réflexes par une complication progressive. Le mouvement réflexe n'est pas en effet pour lui nécessairement inconscient ; et l'instinct, qui le dépasse, lui paraît un phénomène nettement psychique. « C'est un fait acquis, dérivé de l'expérience de l'espèce, par sélection naturelle, dans les adaptations successives aux conditions naturelles extérieures, en ce qui touche à la vie de nutrition, de relation et de reproduction. Il est devenu une forme organique parfaitement adaptée à la structure et à la fonction, consolidée par la répétition et par l'association entre les stimulus, les mouvements et les satisfactions des stimulus, transmise par hérédité aux individus dans lesquels elle se manifeste comme principe inné (p. 551). » C'est précisément cette théorie que nous avons adoptée pour l'explication des instincts sociaux et constructeurs des animaux. Avant de passer à la volonté proprement dite, M. Sergi donne un exposé très intéressant des théories émises sur les mouvements d'expression par Darwin, Spencer et Wundt; il pense que la théorie complète et définitive de ces mouvements est encore à trouver (p. 550). Il aborde enfin « les origines et les éléments de la volition ». Celle-ci, au lieu d'être ce pouvoir en l'air, qui n'a rien de commun avec l'organisme où il aurait, on ne sait pourquoi, élu domicile; un paradoxe réa-

1. Voir la *Revue philosophique* du 1er janvier 1878, où nous avons donné un résumé étendu de cet ouvrage.

lisé, un défi porté aux lois de la nature et de la pensée, — sort, selon M. Sergi, des mêmes origines que les déterminations motrices inférieures. Seulement elle se produit à la suite d'hésitations et d'inhibitions du mouvement, qui font place à la conscience et à la vue des conséquences de l'action. De là les motifs. Un nouveau caractère signale encore l'action voulue ; elle est spontanée, c'est-à-dire qu'elle se produit sans excitation périphérique préalable, en vertu des forces emmagasinées dans les centres nerveux. L'auteur insiste avec raison sur ce caractère, source de tant de méprises, et montre comment une telle spontanéité est possible. Il analyse ensuite successivement tous les antécédents et toutes les conditions directes de la volition, et termine par une critique de la liberté transcendante. La conclusion est que la volonté humaine est responsable, parce qu'elle est déterminée par des idées. L'imputabilité est attachée non à la volonté, mais à la raison qui l'éclaire.

Telle est le contenu, telle est la physionnomie générale du nouveau traité de psychologie que nous avons le regret de signaler un peu tardivement à l'attention du public français. Il n'est pas, nous l'avons vu, exempt de lacunes ; il encourt surtout le reproche de ne pas faire une place assez étendue à la psychologie comparée, c'est-à-dire à la psychologie générale. Il devrait porter pour titre non *Eléments de psychologie*, mais *Eléments de psychologie humaine ;* c'est un défaut qu'il partage avec beaucoup de livres de physiologie destinés à l'enseignement : on n'est pas encore accoutumé à considérer l'organisme humain, à plus forte raison l'esprit humain, comme rentrant sous les lois générales de la vie et de la pensée, et on se laisse trop souvent aller à juger de leur valeur objective d'après l'importance qu'ils ont *pour nous ;* comme si la connaissance d'un cas particulier, si intéressant qu'il soit, pouvait être obtenu sans la connaissance des lois générales auxquelles il se rattache ! Mais malgré ce défaut, pallié d'ailleurs dans cet ouvrage plus que dans tout autre par de fréquentes mentions des formes inférieures de la pensée, du sentimeut et du vouloir, on ne peut lui refuser ce mérite de présenter plus exactement qu'il n'a encore été fait l'état actuel de la science psychologique dans son ensemble. Il a de plus cet avantage d'être à la fois suffisamment didactique et largement personnel ; il est probable qu'il va être imité, condensé, réduit en formules courantes ; les besoins de l'enseignement l'exigent, et cette reproduction sera utile comme elle est inévitable ; il n'en est pas moins vrai que l'on regrettera, dans les exemplaires abrégés de ce type nouveau, les développements abondants et la libre allure de l'original.

A. Espinas.

R. Ardigò. Lo studio della storia della filosofia. Padova, Salmin, 48 p.

La leçon prononcée par R. Ardigo à l'ouverture de son cours, le 11 février, mérite l'attention. La philosophie positive s'est affirmée ce

jour-là avec éclat pour la première fois dans l'enseignement public italien. Et cette manifestation a été accueillie avec enthousiasme par une partie considérable de la jeunesse studieuse des universités. L'opuscule est digne de cette sympathie.

Le professeur a fait allusion, en débutant, à l'histoire de son esprit, et il est passé de là à l'histoire de l'esprit humain en général. Les données que présentent la conscience actuelle de l'humanité sont de trois sortes : 1° les lois psychiques abstraites, qui sont comme les rythmes éternels de la vie mentale, entièrement indépendantes de toute action du temps ; 2° les souvenirs, ou les accroissements reçus par la conscience depuis qu'elle se connaît et sait sa propre histoire ; 3° les éléments préhistoriques absorbés avant toute conscience et tout souvenir, et qui forment le fond inaperçu de la pensée. Laissant de côté les conditions abstraites universelles de l'activité mentale, Ardigo expose le développement de la pensée à travers le temps dans ses linéaments principaux. Il fait remarquer d'abord que la science n'est pas un état différent de la connaissance dite vulgaire, que celle-là n'est que la continuation de celle-ci, que par conséquent l'origine doit en être recherchée dans la première époque de la formation intellectuelle, dans le germe même de la faculté logique. La science n'est pas autre chose en effet que l'esprit humain sous son aspect logique et sa formation, qui se poursuit avec une extrême lenteur, est composée de périodes immenses, telles que la philosophie de Thalès peut être considérée comme le terme éminent d'une élaboration déjà lointaine, tandis que les dernières synthèses de la science actuelle ne sont que l'annonce d'un développement ultérieur infiniment plus riche dont elles donnent à peine l'idée. Cette évolution n'a d'ailleurs rien de nécessaire ; elle a été déterminée dans ses modes généraux et particuliers par les circonstances, et, si les circonstances avaient été autres, elle eût été différente aussi.

La philosophie n'est qu'une partie de cette évolution, comme l'histoire des mammifères n'est qu'une partie de l'histoire naturelle. Il est vrai qu'elle en constitue le rameau le plus élevé et qu'elle résume toutes les phases inférieures de la vie mentale. C'est un sommet auquel ni toutes les races, ni tous les individus dans les races civilisées ne sont appelés à parvenir : mais tout esprit qui l'atteint a dû franchir les stades préparatoires et offre ainsi l'abrégé vivant de toutes les manifestations les plus lointaines et les plus variées de l'activité intellectuelle.

D'où l'importance de l'histoire de la philosophie : 1° Pour la science en général : car, si l'interdépendance de toutes les parties du savoir humain est telle qu'aucune ne peut changer sans que les autres en reçoivent le contre-coup, à plus forte raison la philosophie, qui occupe le centre de cet organisme, devra-t-elle se transformer d'âge en âge dans la mesure où se modifieront les sciences périphériques, et leur renvoyer à son tour, mais considérablement accrue, l'impulsion qu'elle aura reçue d'elles. Et qu'on n'oublie pas que ce qui se modifie ainsi, ce n'est pas le contenu inerte de l'esprit mais l'esprit lui-même, l'instrument de la

connaissance, en sorte que chaque grand mouvement du savoir encyclopédique, chaque progrès de la science centrale où il se résume, ajoute à la puissance de l'esprit hnmain : les philosophes de génie sont dans le grand atelier de la science comme des ouvriers qui inventent des machines et créent des outils. 2° Pour la philosophie elle-même. Les doctrines présentes dérivent par une suite continue d'intermédiaires des doctrines passées ; elles ne sont que ces doctrines même portées à un nouveau degré de développement ; nous ne faisons donc, en retraçant l'histoire de la philosophie, que prendreconscience des idées organiques fondamentales de la science. Le développement de la philosophie ne s'est pas fait au hasard ; ce n'est pas un *jeu de la nature*. Dans le développement des formes intellectuellescomme des formes vivantes, la nature est toujours sérieuse : les lois de la pensée se découvrent dans les systèmes primitifs mieux que dans les systèmes contemporains, comme les lois de la vie dans les organismes d'essai, si bizarres qu'ils paraissent maintenant.

En finissant, Ardigo montre par un exemple particuler, par l'histoire de l'*idée*, le processus de différenciation et de concentration successives qui a régi la formation des concepts philosophiques, il établit que sans la connaissance de ce processus aucune théorie solide de l'idée n'est possible. A. E.

Benno Erdmann. — IMMANUEL KANT'S KRITIK DER URTHEILSKRAFT. (Nouvelle édition, précédée d'une introduction, LXII-421 p.) Leipzig, 1880.

I. M. Benno Erdmann a entrepris de donner au public philosophique une édition nouvelle et probablement définitive de l'œuvre critique de Kant. Les lecteurs de la *Revue* savent déjà[1] que dans cette tâche il sait joindre aux pieux scrupules de l'éditeur le plus zélé l'initiative intelligente d'un interprète pénétrant de la doctrine. — En effet, une édition des écrits de Kant présente des difficultés particulières, tenant à la manière dont ils ont été composés. Sans doute, Kant n'avait pas toujours dédaigné les mérites d'un style élégant et pur. On en peut juger par les *Remarques sur le sentiment du beau et du sublime*, où le travail de la lime est si apparent. En 1770, Mendelssohn reconnaissait à notre philosophe un talent d'écrivain populaire. L'éloge était-il flatteur ? En tout cas, Kant, depuis lors, sembla prendre à tâche de s'en montrer indigne. Tout d'abord, dix ans de méditation silencieuse le déshabituèrent d'écrire. Après cette longue fermentation, ses idées s'échappèrent au dehors en une rédaction hâtive, où l'enchevètrement des périodes et l'individualité obscure de l'expression expriment synthétiquement la pensée, elle-même très complexe et lentement approfondie. De là cette forme « hérissée », « ce style de chancellerie philo-

1. Voyez *Revue philosophique*, n° 2, 4e année, p. 208, *Les Prolégomènes de Kant*.

sophique » (Schiller), qui rebuta les Allemands eux-mêmes. Kant demandait un jour à son ami d'enfance le conseiller des finances Wlömer : « Eh ! toi, l'homme d'affaires, as-tu quelquefois eu le désir de lire mes écrits ? » — « Oui, certes. Et je l'aurais fait plus souvent, si les doigts ne me manquaient pas. — Comment cela ? — Oui, votre style est si riche en conditionnelles, en parenthèses, que je ne puis les suivre de l'œil. Alors je place un doigt sur un mot, puis le second, le troisième, et avant que j'aie tourné la page tous mes doigts y sont. » En second lieu, concentrant de plus en plus exclusivement l'effort de sa pensée sur l'achèvement du système, Kant livrait à l'impression des copies négligées, sans ponctuation, où les défauts du style se compliquaient souvent de fautes d'écriture de diverse sorte ; il laissait à des amis (Schütz, Reinhold, Beck) le soin de corriger les épreuves ; tout au plus rédigeait-il des tables d'errata pour les fautes qui lui sautaient aux yeux lorsqu'il parcourait les premiers exemplaires.

Pour la *Critique du jugement* en particulier, M. B. Erdmann montre par des détails empruntés à des lettres inédites de Kant [1] comment il se fit que nul écrit critique n'a d'abord été aussi mal imprimé et corrigé. La première édition de 1790 était même si défectueuse que dès l'automne de 1791, Kant s'occupait d'en préparer une seconde. Celle-ci, qui parut en 1793, décèle la main de l'auteur par des corrections et des additions qui modifient ou précisent le sens ; mais elle trahit aussi le concours d'une main étrangère par des changements d'orthographe, de ponctuation, de style même qui ne s'accordent pas avec les habitudes de Kant. La troisième édition, publiée en 1799, sous les auspices de Kant, et plus soignée encore que la précédente, ne reproduit pas aussi fidèlement le manuscrit original. En somme, toute édition nouvelle doit s'appuyer principalement sur la deuxième édition, sans en être la réimpression littérale. Car rien ne dispense de l'examen attentif des particularités du texte, que l'on ne peut attribuer sûrement à Kant et où l'on doit chercher à discerner ce qui est du fait soit de l'imprimeur, soit des disciples chargés du soin de l'édition.

Tels sont les principes qui ont guidé M. Erdmann dans son travail. Quant à la manière dont il en a poursuivi l'application, on n'aura qu'à feuilleter, pour en prendre l'idée, la table des changements qu'il a fait subir au texte, table qui forme un supplément d'une cinquantaine de pages.

II. L'intérêt de cette publication est encore rehaussé par une élégante dissertation de l'éditeur sur l'œuvre de Kant (p. XVII-XXX de l'introduction). M. B. Erdmann s'y est proposé de déterminer la place de la *Critique du jugement* dans l'ensemble de la doctrine kantienne, et pour cela, fidèle à la méthode historique, il a essayé de suivre la formation de cette partie du système pendant la période critique. On peut ramener à trois les cercles de pensées successivement parcourus par la réflexion du philosophe de 1781 à 1790.

1. P. XXXVIII-XXXIX, de l'introduction.

1° *Les jugements du goût supposent un principe à priori.* — Dans la première édition de la *Critique de la raison pure* (1781) Kant écrit que « les règles du jugement du beau sont quant à leurs sources purement empiriques et ne peuvent fournir de lois *à priori* pour guider le goût [1]. » Dans la deuxième édition (1787), il ajoute : « quant à leurs sources *principales*... de lois *à priori déterminées*... » C'est l'idée mère de la *Critique du jugement* qui s'est formée dans l'intervalle. — Les jugements du goût appartiennent à la faculté de connaître sans rien apporter à la connaissance des choses. Ils ont toujours pour objet une exhibition particulière, ils sont particuliers. Dans cette exhibition, ils s'appliquent non à la détermination de l'objet (jugement logique); mais à la propriété esthétique [2] de l'objet, c'est-à-dire au rapport de la représentation de l'objet avec le sentiment du plaisir ou de la peine. Ils ne sont donc déterminables par aucun concept *à priori;* ils sont empiriques. Voilà la thèse de 1781. Et cependant les jugements du goût prétendent à l'universalité, ce qui semble indiquer qu'ils ont un fondement *à priori*. Ce fondement, Kant le chercha dans la relation nécessaire de la faculté de connaître avec le sentiment. En décembre 1787, il écrit à Reinhold : « Je m'occupe d'une *Critique du goût*, à propos de laquelle j'ai découvert une nouvelle espèce de principes *à priori*. Car il y a trois facultés de l'âme, la faculté de connaître, le sentiment du plaisir et de la peine, la faculté de désirer. Pour la première, j'en ai exposé les principes *à priori* dans la *Critique de la raison pure;* pour la troisième, dans la *Critique de la raison pratique.* Je les cherchais aussi pour la seconde, et, quoique je tinsse pour impossible d'en trouver de pareils, la méthode [3] qui m'avait fait découvrir dans l'âme humaine la constitution [4] des deux autres facultés me mit aussi sur la voie, si bien que maintenant je reconnais trois parties de la philosophie, dont chacune a ses principes *à priori*....., la philosophie théorique, la *téléologie* et la philosophie pratique, la téléologie étant, à la vérité, la plus pauvre en principes *à priori.* » De quelle méthode s'agit-il ici ? On pourrait croire que c'est celle qui a conduit Kant à diviser la faculté de connaître en entendement, jugement et raison pure. Mais, en ce cas, Kant parlerait déjà de la *Critique du jugement*, et non pas seulement d'une critique du goût. Puis cette méthode ne s'applique pas à la faculté de désirer. Non, Kant n'était pas encore allé aussi loin. Il s'agit simplement pour lui du rapport des catégories aux jugements d'expérience, relation qui se retrouve sous une forme convenable dans la *Critique de la raison pratique.* Dans la science, un jugement logique particulier prend une valeur universelle lorsqu'il est déterminé selon les conditions générales de la faculté de juger sous les lois d'une expérience possible. Sur le même fondement, celui qui

1. *Crit. de la raison pure.*
2. Sens kantien du mot, relatif à l'état subjectif du sujet.
3. *Das Systematische.*
4. *Die Zergliederung.*

trouve du plaisir dans la pure réflexion sur la forme d'un objet, quoique son jugement soit empirique et particulier, peut réclamer pour ce plaisir une valeur universelle. Car ce plaisir résulte uniquement de l'accord des facultés de connaître, de l'imagination et de l'entendement, dans la représentation de l'objet, c'est-à-dire encore des conditions générales du jugement. Il est donc nécessaire pour tout sujet qui juge. Et comme l'accord inattendu de l'objet avec la nature du sujet imprime à l'objet un caractère de finalité purement formelle, il est vrai (c'est-à-dire sans représentation de fin), Kant donne le nom de téléologie à cette partie de la philosophie qui se propose de faire la critique du goût.

2° *Le jugement est une faculté transcendantale originale, intermédiaire entre l'entendement et la raison pratique.* — Ainsi les jugements du goût ont un principe à *priori*. Mais, en essayant de donner de ce principe une formule cohérente, Kant se trouva nécessairement conduit à reprendre l'analyse du jugement qu'il avait exposée dans la *Critique de la raison pure*. Là, le jugement est présenté comme la fonction de l'entendement. Il consiste à ramener la variété représentée dans une intuition à l'unité objective d'un concept. La *doctrine transcendantale* du jugement n'est que l'*analytique* des principes de l'entendement pur [1]. — Et cependant le jugement du goût n'a pour fondement aucun concept de l'objet. Il réclame bien l'accord de la faculté des intuitions, l'imagination, et de la faculté des concepts, l'entendement; mais il résulte de leur *libre* jeu, de leur harmonie accidentelle, à propos de la représentation d'un objet particulier; dans l'expérience en général, telle que la déterminent à *priori* les concepts de l'entendement, il est lié à une forme singulière et contingente de l'expérience; enfin, s'il a sa règle à *priori*, c'est une règle subjective qu'il ne peut tirer de l'entendement. Il faut donc élargir la théorie du jugement. Il faut distinguer le jugement *déterminant* qui soumet le particulier sous une règle générale donnée, et le jugement *réfléchissant*, qui trouve le général dans le particulier. Mais, pour s'élever au général, celui-ci doit avoir un principe propre; ce ne sera pas sans doute un principe de détermination des objets, mais un principe de réflexion sur les objets; ce ne sera pas une loi pour la nature, mais une loi pour la faculté de juger. Or ce principe original, c'est encore la critique du goût qui le suggère. L'objet que le goût approuve concorde avec notre faculté de connaître; il manifeste une *finalité de forme*, c'est-à-dire « telle que nous ne pouvons en expliquer la possibilité qu'en lui donnant pour principe une causalité agissant d'après des fins [2]. » Généralisons cette remarque. Elle nous conduit à considérer la nature comme une œuvre belle, analogue aux œuvres de l'art humain, expression sensible d'un entendement supérieur qui nous est caché. Sans doute,

1. *Critique de la raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 194.
2. *Critique du jugement*, trad. Barni, p. 94.

par une telle réflexion sur la nature, nous ne lui attribuons qu'une finalité formelle et non pas réelle (aucune fin déterminée); mais nous sommes plus près de comprendre qu'elle *peut* avoir un but final, celui que postule la raison pratique, la moralité. Ainsi le concept de la finalité formelle de la nature est un principe original, intermédiaire entre le concept de la causalité naturelle, qui relève de l'entendement, et le concept de la liberté morale, qui appartient à la raison pratique [1]. Voilà le principe transcendantal du jugement réfléchissant.

3° *Distinction des jugements esthétiques et des jugements téléologiques proprement dits.* — Si le concept de finalité est le principe propre du jugement réfléchissant, les problèmes téléologiques, toujours si importants en philosophie, et qui avaient dû bien souvent préoccuper l'esprit de Kant depuis le jour il s'était réveillé de « son sommeil dogmatique » et arraché à la métaphysique leibnitzienne, ces problèmes vont enfin recevoir une solution critique. Au premier abord, on pourrait croire que le mécanisme physique fondé *à priori* sur la nature de l'entendement, suffit à l'explication des phénomènes. Ce serait oublier que l'entendement est formel, et que le mécanisme ne nous est connu dans sa *matière* que par l'expérience. De l'idée formelle de cause, on ne peut passer déductivement à telle espèce déterminée de causalité. Donc l'ordre du monde est sans doute nécessaire; mais l'ordre réel de notre monde est contingent à notre regard. Et il pourrait se faire que cet ordre fût si incohérent, les lois de la nature si hétérogènes que la pensée du général fût impossible. Le savant qui poursuit la vérité générale doit admettre implicitement que la nature rend possible l'*unité de l'expérience*, et pour cela qu'elle est ordonnée suivant une loi de spécification qui s'accommode ainsi aux exigences de notre faculté de connaître. Comme le dit un commentateur de Kant, toute induction scientifique est fondée sur le principe de finalité en même temps que sur le principe de causalité [2]. Ainsi le jugement réfléchissant n'est pas seulement propre à saisir la beauté des productions naturelles et à éveiller le sentiment; il est aussi un organe essentiel de la connaissance théorique de la nature. L'idée de finalité est dans le lien qui rapproche les jugements esthétiques et les jugements téléologiques (logiques), et unit dans la forme systématique définitive les deux parties différentes de l'œuvre. M. B. Erdmann arrête ici son introduction historique à la *Critique du jugement*. On voit en effet comment s'est formée la troisième *critique*, et l'on embrasse maintenant d'un coup d'œil l'architectonique du système entier de Kant. Le tableau suivant,

1. Dans la *Critique de la raison pure*, en établissant l'impossibilité de toute preuve physico-théologique de l'existence de Dieu, il ne repousse pas cependant l'idée de la finalité de la nature. Il écarte la question, il ne la résout pas. (Voyez trad. Barni, t. II, p. 212.)

2. M. Lachelier, *Du fondement de l'induction*.

emprunté à Kant [1], tout incomplet qu'il soit, ne paraîtra peut-être pas inutile pour résumer tout ce travail :

Facultés de l'âme.	Facultés de connaître.	Principes *à priori*.	Application.
Faculté de connaître.	Entendement.	Conformité à des lois.	Nature.
Sentiment de plaisir ou de peine.	Jugement.	Conformité à des lois (finalité).	Art.
Faculté de désirer.	Raison (pure pratique.)	But final.	Liberté.

Conclusion. — Et maintenant, sortant de l'histoire, veut-on se demander quel peut être encore aujourd'hui pour nous l'intérêt de cette partie de l'œuvre de Kant ? L'introdution qui en forme le début contient peut-être les pages les plus fortes que Kant ait écrites. C'est, à mon goût, ce que le génie philosophique a produit de plus honorable pour notre espèce depuis les dialogues de Platon. Oui, sans doute, ces pages d'un style barbare, enveloppées des nuages du ciel germanique, sont, comme les merveilleuses fictions du grec subtil, un grain de pur encens digne du culte de l'Éternel. La critique du goût ne donne du beau qu'une définition très générale qui revient à l'*unité variée* des anciens, mais transportée de l'objet, où on l'envisage d'ordinaire, dans la représention. Il s'ensuit que le beau est *senti* et *ne* peut être soumis à un critérium absolu. Or, de même que le formalisme scientifique de la *Critique de la raison pure* n'exclut pas, mais appelle, au contraire, le concours de l'expérience féconde, de même que le formalisme moral de la *Critique de la raison pratique* se concilie aisément avec une doctrine empirique de l'évolution de la moralité humaine, de même le formalisme esthétique de la *Critique du jugement* doit être complété par une esthétique empirique où les conditions de l'intuition sensible et les lois de l'association des idées détermineraient expérimentalement la *matière* du beau. Enfin l'analyse du jugement téléologique, en mettant en lumière la contingence et la finalité des phénomènes de la nature, ouvre la voie pour une réconciliation de deux législations différentes de l'entendement scientifique et de la raison pratique, pour le rapprochement des deux mondes, le monde de la causalité matérielle et celui de la liberté morale. Pour l'entendement, la réalité est un phénomène mécanique ; pour le jugement, elle est un phénomène intellectuel ; pour la raison pratique, elle est un phénomène moral. On voit combien il serait facile de presser cette conception pour en faire sortir un système phénoméniste complètement unifié, d'où le noumène aurait disparu sans retour. Mais ici Kant nous arrêterait. La pensée est restée enfermée dans le relatif, sans cesser d'être orientée du côté de l'absolu [2].

DARLU.

1. *Critique du jugement*, trad. Barni, p. 57.

2. Si quelques-uns estimaient que la *Critique du jugement* va au delà des conclusions des deux premières critiques dans le sens du relativisme, je citerais la phrase suivante de Kant, trad. Barni, p. 142, en note ; éd. B. Erdmann, p. 187 : « Il est impossible que la moralité soit une fin *naturelle* de la nature. »

Ad. Franck. — Réformateurs et publicistes de l'Europe, *dix-septième siècle*. Paris, Calmann Lévy, 1881.

Ce volume fait suite aux *Réformateurs et publicistes de l'Europe* pendant le moyen âge et la Renaissance. L'auteur y déploie les mêmes qualités : critique pénétrante et impartiale, érudition profonde et toujours puisée aux sources, libéralisme ardent et éclairé, qui communique au style je ne sais quel souffle d'entraînante persuasion. Chacune de ces études forme un tout complet en soi; pourtant un lien étroit les unit; elles nous font assister au développement non seulement chronologique, mais aussi rationnel, de différents principes ou de tendances diverses, dans le domaine du droit naturel, et l'ensemble nous présente le spectacle attachant d'une évolution qui est un progrès.

Voici d'abord l'*école de la résistance*, avec Suarez, Mariana, Selden. Ce sont les réactionnaires du temps. Plein d'égards pour les hommes, M. Franck est d'une sévérité impitoyable pour les doctrines. Il démêle avec beaucoup de finesse ce qui se cache sous les revendications des Pères Jésuites en faveur des droits populaires et de la liberté. Leur but, c'est d'abaisser le pouvoir temporel au profit de l'absolutisme théocratique représenté par le Pape. Pour une telle fin, tous les moyens sont bons, jusqu'au régicide inclusivement. — Il est digne de remarque que ces orthodoxes en prennent parfois singulièrement à leur aise avec l'autorité de la Bible. C'est ainsi que Mariana développe, avant Hobbes et Rousseau, et à la suite de Lucrèce, la fameuse théorie de l'état de nature où l'homme, à la manière des bêtes fauves, errait dans les bois, en guerre perpétuelle avec ses semblables. Le droit, la justice, n'ont commencé qu'avec la société et ne sont, comme elle, que de pures conventions. La théorie théocratique, aussi bien que celle du despotisme, est incompatible avec la notion d'un principe absolu de la morale révélé par la raison.

Un livre intéressant est consacré aux utopistes. Après les apologistes impuissants du passé, les rêveurs qui placent leurs espérances dans un avenir chimérique; après Suarez et Mariana, Campanella et Harrington. La *Cité du Soleil* et l'*Oceana* sont suffisamment connues. Mais il n'était nullement superflu de mettre une fois de plus en lumière, comme l'a fait M. Franck, le mépris des droits et de la liberté individuels, que ne justifie pas entièrement, chez les utopistes de toutes les époques, à commencer par Platon, un zèle très sincère pour le bonheur de l'humanité.

Entre ces deux partis extrêmes se formait lentement, dès le commencement du XVIIe siècle, la véritable science du droit naturel. M. Franck s'arrête avec respect devant la grande figure de son fondateur, Hugo Grotius. Le tableau qu'il nous trace de l'homme et de l'œuvre a quelque chose de l'imposante majesté du modèle. On ne sau-

rait trop glorifier, en effet, l'auteur du *Traité du droit de la paix et de la guerre*. Le caractère est chez lui à la hauteur du génie. Dans un siècle de penseurs tels que Descartes et Leibniz, il est encore parmi les premiers. Mais il était juste de revendiquer aussi les titres, trop oubliés peut-être, de ses disciples et successeurs, Pufendorf, Christian Thomasius, Cumberland, Barbeyrac. C'est ce qu'a fait M. Franck, avec la mesure la plus délicate, rendant à chacun ni plus ni moins que ce qui lui est dû.

Scientifiquement constitué par Grotius, le droit naturel ne pouvait manquer d'adversaires; la solidité des principes de la nouvelle science sera en raison de la vigueur des attaques dont elle aura à triompher. Or ces attaques lui viennent des plus illustres, car, au nombre de ses ennemis, M. Franck nomme Hobbes, Spinoza, Bossuet, Fénelon. Sur Hobbes, il était difficile, après Jouffroy, M. Janet, d'être bien nouveau : l'auteur se contente de résumer, les objections sous lesquelles a depuis longtemps succombé le système du plus audacieux théoricien du pouvoir absolu. La critique de Spinoza nous a paru, dans sa nouveauté, fort remarquable. On voit souvent dans Spinoza un partisan de droit populaire, un apôtre de la liberté politique. Rien n'est plus faux. Le despotisme découle nécessairement du déterminisme absolu, qui est l'essence même de tout système panthéisme, et cette conséquence, un pareil logicien ne pouvait songer à s'y dérober. « Mais, demande M. Franck, sur quel point, dans quelle mesure, le despotisme est-il nécessaire avec Spinoza? Est-ce dans la vie contemplative, c'est-à-dire dans l'exercice de notre raison, dans le développement de notre pensée, ou dans la vie active, extérieure, matérielle, dans le développement de nos passions? Evidemment, ce ne peut pas être dans la vie contemplative, qui est pure, innocente et qui d'ailleurs échappe par sa nature à toute contrainte. Le despotisme, ou, comme l'appelle Spinoza, l'exercice de la souveraineté n'est nécessaire que contre les passions. Défendre la liberté en matière intellectuelle et le pouvoir absolu en matière civile, laisser la pensée indépendante et donner à l'Etat une autorité absolue sur les actions, ou soumettre entièrement l'individu à la communauté, tels sont les deux principes essentiels de la politique de Spinoza. »

Sans se laisser éblouir par le grand nom de Bossuet, M. Franck dénonce sous l'évêque le courtisan et flétrit comme elle le mérite la *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*. Il n'est pas moins sévère pour les théories oligarchiques de Fénelon et pour cette chimérique conception de Salente qui prétend faire revivre jusqu'aux castes de l'ancienne Egypte.

Mais nous sommes à la fin du XVIIe siècle, de ce siècle qui avait vu naître la science du droit naturel. Un homme devait se rencontrer qui, unissant le génie le plus profond à l'érudition la plus étendue, constituerait définitivement la science nouvelle sur des principes inébranlables. Ce fut l'œuvre de Leibnitz. Une étude sur la philosophie du

droit dans Leibnitz était pour tenter M. Franck : il l'a faite de main de maître dans le court et substantiel chapitre qui termine son ouvrage. La doctrine de Leibnitz lui paraît au-dessus de toute objection : « Elle unit les plus sublimes résultats de la spéculation avec les besoins de la société et de la vie. Elle adoucit et transfigure le principe de justice par l'amour, et règle l'amour, le conduit à son but, l'empêche de dégénérer en tyrannie, en lui imposant des obligations et en l'éclairant par le flambeau de la justice. Toutes ces vérités sont établies par des arguments directs tirés de la raison et de la conscience et par la critique irrésistible des doctrines contraires. »

Il restait, après Leibnitz, à tirer les conséquences des principes, conséquences pratiques, sociales, politiques, économiques. Telle est la tâche que devaient accomplir les philosophes et les publicistes du XVIIIe siècle.

Y.

Arès y Sanz (Mariano). — DISCURSO TENEIDO EN LA UNIVERSIDAD PARA LA APERTURA DEL CURSO ACADEMICO DE 1880 A 1881. In-8° Salamanca, Cerezo.

Dans ce discours, formant une brochure de 78 pages. mais enrichi de notes, de citations et de discussions, qui ne sont pas la partie la moins intéressante de son travail, M. Arès y Sanz s'est proposé de démontrer la légitimité et le caractère de l'enseignement qu'il professe.

Le débat entre la métaphysique et les écoles positives se résume dans cette fondamentale question : Est-il donné à l'intelligence humaine de connaître le fond des choses, l'essence, dont les phénomènes ne seraient que le reflet passager et changeant, l'essence, qui serait le permanent, l'immuable et l'indistinct s'enveloppant sous les phénomènes ? Avec tous les métaphysiciens, l'auteur affirme que l'intelligence peut atteindre l'essence, et que la raison est le principe de cette connaissance. Il croit, il est vrai, échapper aux contradictions de l'idéalisme, en répétant, avec Hegel, que « la philosophie ne peut pas présupposer son objet ». Il part d'ailleurs, comme Schelling, du moi concret, dans lequel il découvre l'être abstrait absolu : *Je suis, l'Etre est donné; J'existe, Dieu existe. Je suis conscient; la conscience absolue est. Si donc la conscience dans l'homme est la condition de sa science, la conscience absolue de l'Etre, la supra-conscience, comme Hartmann l'appelle, est à son tour la conditon de la conscience de l'homme..* Telles sont les premières formules dans lesquelles se condense, pour l'auteur, le résultat final de l'analyse métaphysique. Nous ne poursuivrons pas le détail des subtiles déductions dont ces conceptions premières sont pour lui la base assurée. Nous aimons mieux prendre M. Arès y Sanz dans certaines considérations générales, qui nous font voir du moins en lui un métaphysiclen conciliant, bien qu'illogique.

La métaphysique, dit-il, n'a pas pour objet total la science de l'ab-

solu, mais il lui est possible d'en connaître une partie. Sa mission n'est pas de préciser les faits par anticipation, ni surtout en dehors de l'expérience terrestre; mais d'interpréter idéalement par la raison, qui nous fait connaître l'essence et la loi, les phénomènes perçus par les sens. Pas plus que l'intelligence n'existerait sans la raison, pas plus la raison ne fonctionne sans les sens, ou plutôt avant les sens. La raison se développe à son moment, ayant sur les sens une priorité logique et non ontologique ou chronologique. J'ai bien peur que cette évolution progressive de la raison métaphysique n'ait plus d'affinité que l'auteur ne voudrait avec l'évolution de l'école expérimentale. Aussi bien cette métaphysique de l'absolu relatif, dont l'idéal est la connaissance totale de l'essence, idéal vers lequel elle est condamnée à toujours aspirer sans l'atteindre, cette métaphysique s'appelle, par ailleurs, d'un nom plus vrai, la philosophie, généralisation des diverses sciences empiriques.

Loin de rendre tous ses titres à la philosophie, ainsi comprise, M. Arès y Sanz inclinerait plutôt à voir un retour indirect à la métaphysique dans chaque tentative unitaire de philosophes qui n'ont rien moins que sacrifié à son idole. Nous ne lui contesterons pas le droit d'énumérer avec orgueil les noms des illustres défenseurs ou auxiliaires de sa doctrine, et, pour ne citer que les Français, ceux de Janet, Caro, Vacherot, Renouvier, Ravaisson, Saisset, Franck, Pillon, etc. Mais quand M. Ribot, après avoir appelé la métaphysique un songe poétique, déclare, comme M. Vacherot ou M. Bersot, que ces rêveries séduisantes ne sont pas absolument inutiles, qu'on y peut voir des hypothèses stimulant anx recherches scientifiques, l'auteur a-t-il bien interprété la pensée de M. Ribot, et s'y décèle-t-il le moindre aveu de confiance en la métaphysique? L'auteur aurait dû aussi, ce me semble, être un peu moins prompt à placer sur la même ligne l'*essence* de l'idéalisme, le *noumène* de Kant, la *cause en soi* de Schopenhauer, l'*Incogniscible* de Spencer, l'*Inconscient* de Hartmann, qui sont pour lui autant de manières différentes de nommer la manifestation de l'être. Pour ce qui est des hypothèses unitaires de Spencer, il serait injuste d'oublier que pour lui l'*unité* est encore un *fait*, lequel trouvé n'est pas le dernier de la série, cet *inconcussum quid* réfractaire à l'analyse.

Quoi qu'en pense M. Arès y Sanz, la synthèse expérimentale n'est jamais qu'un expédient philosophique, une halte de l'investigation méthodique, un phare planté au-dessus des faits vérifiables, mais non pas en dehors d'eux, qui ouvre, aussitôt élevé, de nouveaux horizons à l'analyse. Toutes les conceptions synthétiques des choses ne valent que par l'analyse, et pour l'analyse. Si la métaphysique n'a pas un autre mode de progression, pourquoi lui conserver le nom de métaphysique? Si la synthèse scientifique est votre but idéal? Pourquoi ne pas y marcher directement et simplement, métaphysiciens qui vous ralliez, bon gré mal gré, à l'expérience ?

BERNARD PEREZ.

REVUE DES PÉRIODIQUES ALLEMANDS

VIERTELJAHRSSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFTLICHE PHILOSOPHIE

Année 1880.

IIIe livraison.

A. Horwicz : *Sur la théorie des sensations générales.*

(Zur Lehre von den Körperlichen Gemeingefühlen.)

Horwicz se propose ici de combler, dans une certaine mesure, une lacune importante de son *Analyse qualitative de la sensibilité* (*Analyse der qualitativen Gefuehle*). Les sensations générales, que l'on rattache parfois à un sixième sens, désigné sous le nom de sens vital, comprennent toutes les sensations qu'éveille en nous le fonctionnement de la vie physiologique. On sait dans quelle étroite dépendance sont nos dispositions morales, des états confus de bien-être et de malaise, que traverse l'organisme, ou des sensations mieux définies qui caractérisent la faim, la soif, l'appétit sexuel. Chaque organe, chaque tissu, chaque fonction physiologique même donnent naissance à des sensations spéciales, qui habituellement demeurent ignorées de la conscience, mais qu'un effort d'attention permet de reconnaître. Il est toutefois malaisé de définir la nature et de démêler les causes de ces sensations confuses. On en peut cependant essayer l'étude, en distinguant les sensations communes à tous les organes et tissus des sensations particulières, spéciales à chaque organe; et en divisant, à leur tour, les premières en sensations normales, qui sont généralement inconscientes, et en sensations distinctes. Horwicz entreprend dans une rapide analyse de décrire et d'expliquer, par des raisons physiologiques, les sensations qui se rapportent aux fonctions musculaire, nutritive, respiratoire et sexuelle; mais il ne se fait pas illusion sur l'insuffisance et le caractère provisoire des vues théoriques qu'il propose.

E. Laas : *La causalité du moi* (*fin*).

L'individu, dans sa lutte contre la nature, a besoin de s'appuyer sur ses semblables : il continue l'œuvre de ses devanciers et prépare celle de ceux qui le suivront. Ainsi se constitue un capital commun à l'humanité entière, et transmis d'une génération à l'autre par les voies diverses de l'hérédité, de la tradition, de l'éducation, de la propriété; et ce capital se compose de tous les perfectionnements physiques et moraux, de toutes les richesses intellectuelles et industrielles, de tous

les progrès sociaux enfin, qui sont dus au travail séculaire de la société ou du moi collectif. Et qui sait jusqu'où pourra s'élever par ce moyen la puissance de l'individu? Mais cette extension indéfinie de son empire sur la nature n'est pas encore pour l'homme la vraie liberté. — Trois conditions sont nécessaires pour que l'individu se sente libre : il faut qu'il ait conscience d'agir, qu'il ait l'initiative de son acte, et qu'il soit satisfait de son acte, mais d'une satisfaction durable. Tous les actes accomplis dans ces conditions éveillent immédiatement dans l'individu le sentiment de sa liberté. — Mais la réflexion vient bientôt troubler cette conviction instinctive. Comment concilier la liberté de l'individu avec la nécessité de l'action divine et des lois naturelles ? On sait les efforts sans nombre des philosophes, depuis Platon jusqu'à Kant, pour résoudre la redoutable antinomie. Il convient ici d'interroger le sens intime; son témoignage vaut mieux que toutes les subtiles inventions de la dialectique des métaphysiciens. Il est inutile, pour rendre compte de la liberté du moi, de recourir aux hypothèses de Platon, de Spinoza ou de Fichte; il n'est pas nécessaire davantage de nier que tout acte volontaire est nécessairement déterminé par le motif le plus fort. Il suffit de réfléchir que la force des motifs ne peut être ramenée aux lois d'un mécanisme quelconque, soit physique, soit moral. C'est l'individu lui-même qui seul, par son choix spontané, fait que tel motif l'emporte, aujourd'hui l'un, demain l'autre.

A. Spir : *Les trois questions capitales de l'idéalisme. III. De la nature et de l'unité du moi (fin).*

L'examen sérieux des faits conduit à rejeter également les doctrines diverses des spiritualistes, des sensualistes et des matérialistes. Le moi n'est pas une substance, mais un processus, un composé, qui prend dans la conscience la forme d'une unité absolue, d'une substance, et est dupe ainsi d'une illusion, sur laquelle repose justement le phénomène du moi. « Il y a bien en nous quelque chose de durable, de persistant, non à la manière d'une substance, mais d'une loi. Ce quelque chose n'est pas un principe réel et concret, mais une pure forme. » Kant n'enseigne pas autre chose. Cette doctrine, loin de nous enlever notre liberté, est, au contraire, le plus solide argument sur lequel la liberté puisse se fonder. Si nous admettons que l'individualité du moi est une illusion et que la réalité vraie réside non pas dans la pluralité des substances individuelles, mais dans l'unité de la substance absolue, nous sommes forcés de reconnaître que notre être véritable est en Dieu; et que nous devons chercher en dehors de la nature, ou plutôt au-dessus d'elle, les règles de notre pensée et de notre volonté : et c'est en ce sens que nous sommes libres.

Anton von Leclair : *Le réalisme de la science moderne à la lumière de la théorie de la connaissance instituée par Berkeley et par Kant.* Prague, Tempsky. 1878.

L'auteur, se plaçant au point de vue des néo-kantiens, et, en particulier, d'A. Lange, combat les illusions, et s'attache à faire ressortir les con-

tradictions du réalisme soit vulgaire, soit scientifique. Signalons parmi les meilleurs chapitres de son ouvrage ceux qu'il consacre à la discussion des théories de Dühring et d'Helmholtz, et à la réfutation du parallélisme, si souvent affirmé, des faits psychiques et des phénomènes organiques. L'auteur est moins heureux, lorsqu'il cherche à démontrer non seulement la vérité de l'idéalisme transcendantal, mais même le subjectivisme absolu de Fichte. Anton von Leclair parait oublier que Lange, dont il invoque volontiers l'autorité, s'est montré partagé, dans l'interprétation et le développement de l'idéalisme kantien, entre le positivisme de Hume et la métaphysique transcendante de Fichte.

IVe livraison.

J. Jacobson : *Sur la géométrie physique.*

Au milieu des débats qui se sont élevés autour de l'origine des axiomes géométriques, Helmholtz a été récemment conduit à soutenir la possibilité d'une « géométrie physique », qui aurait « tout à fait le caractère d'une science de la nature », et fournirait le moyen de résoudre, par le témoignage des faits, le problème de l'origine des axiomes.

Jacobson, laissant de côté cette dernière question, se propose de discuter l'objet, les principes et la méthode de la science nouvelle. Elle fait de l'espace un objet réel, doué de force, et, par conséquent, le soumet aux mêmes catégories que les corps et les forces physiques de la nature. N'est-il pas évident qu'un tel objet n'existe ni ne peut exister? Elle veut déterminer expérimentalement l'équivalence physique, comme dit Helmholtz, des grandeurs extensives, pour conclure de là à leur égalité géométrique : mais le premier point n'a pas besoin de la démonstration si laborieusement cherchée, et ne pourrait, en tout cas, servir à prouver le second.

Tönnies : *Remarques sur la philosophie de Hobbes* (3e article).

La philosophie morale de Hobbes et la doctrine politique, qui en est la conséquence, sont exposées dans les *Elements of law* (1640), le *De cive* (1642) et le *Leviathan* (1651). Il s'agissait d'abord, pour Hobbes, de s'affranchir de l'influence du thomisme, qui dominait dans les écoles, et enseignait que l'homme ne peut connaître le bien comme le vrai, qu'autant qu'il participe par sa raison à la raison divine.

Hobbes commence par rejeter la connaissance *à priori*. Il cherche ensuite à démontrer que toute réalité se ramène au mouvement mécanique. « Ce qui est bon pour un être est ce qui a la force de l'attirer à travers l'espace. » — « La sensation et la pensée ne sont, en réalité, que des mouvements, à travers l'espace, des esprits animaux. » Les déterminations des volontés humaines doivent s'expliquer comme les mouvements des corps, en dehors de toute finalité, par le simple jeu des lois universelles du mécanisme physique. Appliquer les principes qui ont fait la fortune de la science moderne des corps aux problèmes

qui concernent l'origine et la conservation des sociétés, voilà l'œuvre audacieuse que poursuit le génie de Hobbes.

SIGWART : *Questions logiques.* Essai de conciliation (1er article).

Parmi les nombreux ouvrages que le réveil des études logiques a suscités en Allemagne, depuis quelques années, ceux de Wundt, de Bergmann et de Sigwart figurent incontestablement au premier rang. Il est intéressant d'analyser le jugement que Sigwart porte sur ses deux émules. Le présent article est consacré à l'examen des principales objections que Wundt dirige contre les théories de Sigwart. Les deux logiciens ne sont d'accord ni sur la définition du concept, ni sur la fonction logique du jugement, dont Wundt fait surtout une opération analytique, tandis que Sigwart y voit, comme Aristote, σύνθεσις νοημάτων ὥσπερ ἕν ὄντων. Sigwart n'admet pas la justesse des critiques que Wundt adresse à la distinction établie par Kant entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques. En revanche, il se plait à faire ressortir l'accord fondamental des vues de son adversaire avec les siennes, en dépit de certains dissentiments de détail, sur le sens et l'origine des jugements négatifs, sur la relation du jugement assertorique et du jugement apodictique ; et croit que l'opposition de Wundt à son analyse de la loi de l'identité tient en partie à des malentendus.

A. RIEHL : *Le criticisme philosophique et sa signification pour la science positive.* 1er volume, *Histoire et méthode du criticisme philosophique.* (Leipzig, Engelmann, 1876.)

Gizycki fait un grand éloge de cette première partie de l'ouvrage de Riehl. Il en vante les jugements indépendants et la solide érudition. Riehl ne se propose pas seulement de commenter la doctrine critique : il veut la perfectionner et la développer, et s'attache surtout aux théories de Kant sur la connaissance. Il n'a pas de peine à découvrir chez Locke les premiers germes de la philosophie critique; mais il montre habilement quelle prise l'ancien dogmatisme gardait encore sur l'esprit du philosoghe anglais. Quoi qu'il en soit, les théories de Locke sur la sensation, sur l'infinité de l'espace et sur la substance sont plus voisines qu'on ne croit de la doctrine critique : on aurait tort d'en conclure à une influence directe de Locke sur Kant. — Le chapitre le plus neuf du livre de Riehl est assurément celui qui traite des rapports de la philosophie de Hume et de la philosophie de Kant. Riehl étudie également avec soin l'influence de Wolff, de Lambert, de Tetens, et surtout de Newton sur la méthode et les idées de l'auteur de la *Critique de la raison pure.* Le livre se termine par des considéraitons intéressantes sur les interprétations maladroites qui ont été faites de la théorie kantienne de la connaissance, selon qu'on croyait devoir en chercher le principe dans les vues psychologiques de son auteur, ou en faire sortir l'idéalisme comme une conséquence nécessaire.

1881, 1re livraison.

PAULSEN : *Que peut être Kant pour nous?* (Was uns Kant sein kann?) Etude à l'occasion du centenaire de la *Critique de la raison pure*.

Paulsen, après avoir exposé les raisons qui ont fait successivement passer le sceptre de la philosophie allemande des mains de Wolff dans celles de Kant, puis de Hegel, caractérise brièvement l'état des esprits à l'époque présente; et, frappé de la faveur que témoignent à la philosophie critique la plupart des penseurs contemporains, il se demande à quelle condition la doctrine de Kant peut être la philosophie de l'avenir. La distinction fondamentale qu'elle établit entre l'idéal et le réel, entre la foi pratique qui croit à l'un et l'entendement théorique qui explique l'autre, ou encore entre la conscience et la science; la loi impérieuse qu'elle impose à la science de s'attacher exclusivement à la détermination des rapports nécessaires qui enchaînent les phénomènes dans l'espace et le temps, et l'impuissance radicale qu'elle soutient des arguments théoriques par lesquels on a essayé sans relâche de démontrer que le monde obéit à une fin et que cette fin est une fin morale : toutes ces vérités sont, selon Paulsen, autant de conquêtes définitives, dont la raison humaine est redevable à Kant et auxquelles il ne paraît plus possible de la faire renoncer. Mais, si le domaine de l'idéal demeure pour jamais fermé à la science, l'accès en est-il interdit à la foi morale, et l'athéisme, dans le sens fichtien d'une négation de l'ordre moral des choses, est-il la conséquence nécessaire des principes posés? Kant soutenait énergiquement le contraire; et, s'il n'a pas cru devoir exposer d'une manière systématique les hypothèses spéculatives vers lesquelles l'inclinait sa foi pratique, il n'est pas interdit de rechercher quelle métaphysique s'accommode le mieux à l'esprit de la philosophie critique et aux besoins de la pensée contemporaine.

Paulsen n'hésite pas, dans cette voie, à se prononcer pour certaines conceptions du monisme contemporain, comme celles de Lotze et même de Fechner, et à voir en elles le complément nécessaire et légitime de la philosophie critique. A la lumière de ces profonds enseignements, les postulats chers à la conscience morale de Kant, la liberté, l'immortalité, Dieu, peuvent être interprétés dans le sens d'une sorte de panthéisme spiritualiste, qui satisfait notre besoin d'idéal sans contrarier les exigences de la méthode scientifique. Sans doute il faudra renoncer à parler de la liberté comme d'un principe absolu d'action capable d'interrompre le déterminisme des phénomènes, de l'immortalité comme d'une prolongation de la vie individuelle après la mort, de Dieu comme d'une providence chargée d'assurer la félicité des bons dans cette autre vie imaginaire. L'initiative absolue de l'action n'appartient qu'au Tout ou, sous un autre nom, qu'à Dieu; l'individu n'est immortel qu'en tant que ses actes sont appréciés dans leur rapport avec la vie éternelle de la nature; Dieu enfin n'est que le monde envisagé

sub specie æternitatis, comme l'entend Spinoza. Il ne reste pas moins permis de parler de l'immortalité et de Dieu au sens traditionnel du spiritualisme philosophique ou religieux, comme de symboles propres à traduire, pour la conscience et le cœur, ce qui échappe à la prise de la science, à savoir l'éternité, l'unité, la perfection de l'être absolu. Ainsi s'alimente le sentiment religieux, qui tient une si grande place dans les destinées des peuples, mais dont l'Etat doit s'interdire de surveiller et de diriger le développement. Paulsen ne se contente pas de transformer, par son libre commentaire, la doctrine kantienne des postulats : il n'hésite pas à déclarer que le rationalisme formel de la *Critique de la raison pure* ne saurait être maintenu sans d'importantes modifications. Il n'admet pas qu'il y ait, comme le veut Kant, une différence absolue entre les jugements *à priori* et les jugements *à posteriori*. « Toutes les lois de la nature sont *à priori*, car elles sont toutes des fonctions de l'entendement et ont été créées par lui pour servir à son besoin de comprendre les phénomènes ; d'un autre côté, elles sont toutes *à posteriori*, car l'esprit ne les produit qu'au contact de la sensation ; et toutes sont démontrées par les mêmes procédés que décrit la logique de l'induction et de la déduction. » En un mot, « il n'y a aucun point absolument fixe » dans la connaissance ; et rien ne nous prouve que les progrès futurs de notre expérience ne nous obligeront pas « de modifier la loi de la causalité. » La morale de Kant prête aussi à de graves critiques : son formalisme abstrait, en écartant absolument le sentiment comme un élément empirique, étranger, contraire même à la moralité, ne nous laisse plus aucun moyen de mesurer la valeur différente des actes. L'intention ne suffit pas à les apprécier : il faut aussi tenir compte des conséquences. Comment nous prononcer autrement sur la conduite de certains inquisiteurs ?

Sigwart : *Questions logiques* (2e partie).

Le second article de Sigwart est consacré à la logique de Bergmann. Il reproche à ce dernier de ne le critiquer d'ordinaire, que parce qu'il ne s'est pas donné la peine de le bien entendre ; et ne voit guère qu'un seul point, la théorie du jugement hypothétique, sur lequel l'argumentation de son adversaire lui paraisse acceptable.

Marty : *La question du développement historique du sens de la couleur* (Vienne, Gerold, 1879).

Le livre de Marty est un exposé clair et précis des objections qui peuvent être dirigées contre l'application de la théorie évolutioniste au sens des couleurs. Il n'est pas vrai, selon Marty, que l'œil humain ait commencé par percevoir des différences dans l'intensité de la lumière, avant d'être capable de discerner les couleurs ; ni que les diverses couleurs aient été successivement perçues dans l'ordre du spectre, le rouge d'abord et en dernier lieu le violet. Ni l'étude des animaux, ni celle des races inférieures de l'humanité, ni l'examen des œuvres d'art des peuples les plus reculés ne justifient l'hypothèse d'une évolution quelconque des sensations de couleur.

ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK

Année 1880, vol. 77e et supplément.

1-2 livraisons.

EDMUND PFLEIDERER : *Kriticisme kantien et philosophie anglaise.* Le retour à Kant, qui semble bien aujourd'hui le mot d'ordre commun des intelligences philosophiques en Allemagne, peut s'entendre et s'effectuer dans des sens bien différents. Ainsi, tandis que les uns veulent faire revivre, en les transformant sans doute par des modifications plus ou moins originales, plus ou moins profondes, les principes théoriques et pratiques du criticisme, les autres rejettent la philosophie morale de Kant, comme une œuvre sénile et indigne du génie de son auteur. Il en est enfin qui traitent avec le même dédain toute l'œuvre critique du maître, et n'accordent leur admiration qu'aux écrits composés pendant la période antécritique. Kant ne vaut aux yeux de ces derniers que comme un continuateur des philosophes anglais. Et il n'est pas étonnant que quelques esprits en soient arrivés insensiblement à préférer les maîtres au disciple, et à vouloir ramener les penseurs allemands à l'école des grands sensualistes anglais. Kant leur devrait ses meilleures inspirations, et il a eu le tort de ne pas les suivre assez fidèlement et surtout de les faire oublier par ses propres disciples. Cette disposition nouvelle des esprits contemporains s'accuse surtout dans les deux ouvrages de H. Wolff et de von Gizycki, parus tous les deux dans la même année. Le premier, sous le titre des *Spéculation et philosophie* (2 volumes, Berlin, 1878), s'attaque particulièrement à la philosophie théorique de Kant; *L'éthique de David Hume et sa signification historique* (Breslau, 1878) est surtout, pour le second, une occasion de combattre les principes et les conclusions de la *Critique de la raison pratique.* Il faut en finir avec la spéculation idéaliste et *à priori.* Locke, Hume et Stuart Mill, d'un côté; Hume, Shaftesbury, Bentham, Ad. Smith, de l'autre : voilà les véritables maîtres de la pensée et de la conscience moderne. C'est contre cette glorification de l'empirisme anglais que Pfleiderer élève son énergique protestation. Dans un premier article, il s'attache à démontrer l'originalité et la vérité durables de la théorie kantienne de la connaissance. Il relève habilement les contradictions dont Wolff ne réussit pas toujours à se défendre dans le développement de sa thèse, et les erreurs d'interprétation où l'entraîne son opposition systématique contre la théorie de Kant. Pfleiderer n'hésite pas d'ailleurs à reconnaître les défauts, les lacunes de la *Critique de la raison pure.* Ainsi la table des catégories est incomplète, puisqu'on n'y trouve pas le concept de fin, qui doit jouer pourtant son rôle dans les catégories de la relation. Le parallèle tenté entre les formes logiques du jugement et les catégories a quelque chose d'arbitraire et de forcé. Il en faut dire autant de la

correspondance cherchée entre les formes du raisonnement et les trois idées transcendentales. L'étymologie des termes *à priori* et *à posteriori* fait trop exclusivement songer à des rapports d'antériorité et de postériorité entre les jugements; et le langage de Kant dispose à regarder les formes pures de l'intuition et de l'entendement comme des formes préexistant dans la pensée aux impressions des sens. Quelles que soient les corrections nombreuses qu'appellent les idées ou les expressions de Kant, les principes essentiels et la méthode de l'idéalisme critique n'en demeurent pas moins au-dessus de toute atteinte. Et ce qu'il importe tout particulièrement ici de faire remarquer, c'est que les conclusions durables de cette doctrine ne sont pas moins préparées par les enseignements de l'empirisme anglais que par ceux de Leibniz. Sur le temps, l'espace, sur la causalité, sur la matière, sur l'esprit, sur la chose en soi ou le principe inconnu des phénomènes qui se déroulent sous l'œil de la conscience, il n'est pas malaisé de trouver chez Locke, chez Berkeley et chez Hume des théories voisines de celles de la philosophie critique, ou qui, du moins, les préparent et les appellent.

Eug. Dreher : *Sur la théorie des perceptions sensibles* (conclusion).

L'article précédent avait établi que les perceptions sensibles se développent, au point de vue qualitatif et au point de vue quantitatif, conformément à la loi évolutioniste de l'adaptation : faut-il en dire autant de la formation des formes *à priori* de l'intuition sensible, le temps et l'espace? faut-il croire que notre intuition actuelle de l'espace, comme d'un continu à trois dimensions, pourra faire place, chez nos descendants éloignés, à l'intuition d'un espace à quatre dimensions? On connaît les efforts de Gauss, de Riemann, de Zœllner en faveur d'une telle hypothèse. Il a été soutenu que le sens de la vue, après avoir débuté par la perception de l'étendue avec deux dimensions seulement, ne s'est élevé que tardivement à la perception des trois dimensions de l'espace. Dreher combat la valeur des arguments invoqués et soutient que l'intuition de l'espace à trois dimensions est et demeurera commune et identique chez tous les êtres animés. Il n'y a pas de raison pour admettre qu'il en soit autrement de l'intuition du temps. L'auteur maintient, en terminant son étude, que l'origine et la formation de toutes nos perceptions et idées ne s'expliquent qu'autant qu'on admet une activité inconsciente de l'esprit; qu'autant qu'on fait de l'individu vivant un être collectif, la résultante d'une multitude de cellules, qui ont chacune leur vie, leur sensibilité propre. Mais si l'on réussit ainsi à éclairer bien des phénomènes obscurs de la vie psychique, on reste toujours en présence d'un problème insoluble scientifiquement : comment cette multitude d'âmes inférieures peut-elle se fondre et s'identifier dans l'unité de la conscience du moi?

Hassbach : *Rapports de l'esthétique de Schopenhauer à l'esthétique de Platon* (1er article).

« Je confesse, dit Schopenhauer, que je dois le meilleur de mon dé-

veloppement, d'abord aux impressions du monde sensible, puis et dans une égale mesure aux œuvres de Kant, aux livres saints des Hindous et à Platon. » Platon lui a surtout appris que l'idée demeure immuable au milieu de la mobilité des choses terrestres, et il doit particulièrement à Kant la distinction du phénomène et de la chose en soi. Il a hérité de tous deux également le caractère indécis de sa doctrine, qui flotte entre l'idéalisme et le réalisme. Mais, tandis qu'il a pleine conscience des modifications que la doctrine de Kant subit dans son système, il croit que l'idée platonicienne revit tout entière dans sa philosophie. Hassbach n'a pas de peine à montrer combien il se fait illusion sur ce dernier point.

La signification logique, métaphysique, esthétique de l'idée est tout autre chez lui que chez son devancier. On s'explique difficilement son illusion, quand on songe que le système de Platon est dualiste, tandis que Schopenhauer professe le monisme le plus décidé. Les deux philosophes ne diffèrent pas moins profondément dans leurs théories sur l'essence du beau et sur la nature de l'impression esthétique.

Theod. Fechner : *La philosophie de la lumière en regard de la philosophie de la nuit* (Die Tagesansicht gegenueber der Nachtansicht). Leipzig, Breitkopf, 1879.

Fr. Hoffmann n'entreprend pas une analyse ni une appréciation complète de l'ouvrage si original et si riche de connaissances et d'idées du vieux et infatigable penseur. Après avoir résumé brièvement les principes essentiels de la doctrine métaphysique de Fechner, et montré quelles différences séparent le panthéisme spiritualiste de ce philosophe de celui de Lotze, il s'attache à établir que ces principes trouvent leur justification dans les découvertes du spiritisme, et veut justifier contre les hésitations ou les critiques de Fechner l'adhésion sans réserve donnée par Zöllner et d'autres savants à la la doctrine de l'existence et de l'action des esprits sur notre monde, ainsi qu'aux expériences récentes sur lesquelles on l'appuie.

Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de signaler la foi robuste et très militante de Hoffmann aux merveilles du spiritisme.

Robert Schuster : *Y a-t-il des représentations inconscientes héréditaires ?* Leçon d'ouverture, publiée par Zollner. (83 pages, Leipzig.)

Courte, mais substantielle et très attachante étude, qui fait vivement regretter la perte de son ingénieux auteur. Schuster veut prouver l'existence des idées innées. Mais il faut pour cela démontrer d'abord qu'il peut y avoir des idées inconscientes. La conscience nous montre que la sensation croît avec l'excitation : pourquoi la sensation cesserait-elle d'accompagner l'excitation dans sa marche décroissante, bien que la conscience ne nous en dise plus rien ? La doctrine de l'évolution ne peut expliquer le développement progressif des organes de l'œil, par exemple, comme résultant du perfectionnement graduel d'un organe primitif et universel, le toucher, qu'autant qu'elle admet des sensations rudimentaires et inconscientes de lumière par l'organe primitif. « Avant

que l'œil existe, il faut que les rayons de la lumière aient été déjà sentis. L'adaptation de l'organe à la fonction suppose que la fonction préexiste, que la sensation a déjà eu lieu. » Le témoignage de l'expérience suffit d'ailleurs amplement à démontrer l'existence des représentations inconscientes. Schuster analyse le rôle de ces représentations dans le développement de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté. Pour prouver qu'il y a des idées héréditaires, il lui suffit d'établir qu'il y a incontestablement des tendances, des facultés ayant ce caractère. Or toute faculté, toute force est la manifestation d'une volonté, et le vouloir est inséparable de la représentation.

La réalité des idées héréditaires, et par suite celle des idées innées, ne saurait donc être contestée.

Fortlage : *Du double apriori de la raison humaine dans l'entendement et dans l'intuition,* à propos de la seconde édition du livre d'Otto Liebmann : sur l'*analyse de la réalité.*

A l'exemple de Gauss, Riemann et Helmholtz, les mathématiciens de notre temps se plaisent à discuter le problème de l'apriorité de l'espace : la théorie de Kant doit à ces efforts multipliés d'utiles correctifs et d'intéressants compléments. Mais les savants ne distinguent pas toujours assez nettement entre l'apriori de l'entendement et celui de l'intuition, entre la logique et la sensibilité. De là viennent la plupart des erreurs des nouvelles théories sur la métagéométrie. Le livre de Liebmann, l'*Analyse de la réalité,* en contient une habile réfutation. Liebmann est disciple de Kant, mais un disciple indépendant. Il résume ainsi la doctrine de Kant sur l'espace : « 1° Les axiomes de la géométrie euclidienne, et, avec eux, l'espace euclidien ne sont pas des *nécessités logiques.* 2° Mais, pour moi et pour les êtres dont l'intuition est semblable à la mienne, ces axiomes et cet espace sont *inévitables,* c'est-à-dire que le contraire, bien que ne renfermant aucune contradiction logique, n'est pas représentable intuitivement ; ce sont de pures nécessités intuitives, ou, ce qui revient au même, des intuitions *à priori.* 3° Comme ils me sont imposés par l'organisation de mon pouvoir intuitif, mais non par la logique, ils sont subjectifs. Car, ainsi que le dit Kant, nous ne pouvons juger si les intuitions des autres êtres pensants sont assujetties aux mêmes conditions, qui limitent notre intuition et sont pour nous inévitables. » Les récentes découvertes de la géométrie analytique n'ont fait, sur ce point, que confirmer l'enseignement de Kant et prouver définitivement que notre espace euclidien, avec ses trois dimensions, hauteur, largeur et profondeur, n'est qu'un cas particulier entre une infinité d'autres dont la pensée et le calcul peuvent rendre compte.

Pour les nouveaux géomètres, notre espace doit être défini : « une diversité étendue en trois sens (*eine dreifach ausgedehnte Mannigfaltigkeit*) ; ou un espace à trois dimensions est un espace dans lequel le simple ou le point est déterminé toujours et uniformément par trois coordonnées ou par trois grandeurs variables et indépendantes

x, y, z. » Il n'est pas moins permis aux mathématiciens de définir des systèmes différents de coordonnées, et, par suite, de démontrer la possibilité de concevoir l'espace à n dimensions. Mais il reste toujour, comme Liebmann, après Lotze et Wundt et Ulrici et Fortlage, le prouve victorieusement, que ces concepts logiques échappent à l'intuition sensible : et que l'esthétique transcendantale de Kant n'a rien à redouter des inventions de la métagéométrie.

Edmund Pfleiderer : *Criticisme kantien et philosophie anglaise* (2e article). La philosophie pratique de Kant, par son rationalisme trop exclusivement formel, par les contradictions impliquées dans sa théorie des postulats, a plus de peine à se défendre contre les adversaires que sa philosophie théorique. Elle a d'ailleurs été moins attentivement étudiée que cette dernière, et Pfleiderer regrette de ne pouvoir s'aider, pour le commentaire critique qu'il se propose d'en faire, que du livre de A. Dorner *Les principes de l'éthique Kantienne*, Halle, 1875. Pfleiderer espère néanmoins réussir à démontrer que les principes essentiels de la doctrine pratique de Kant défient les objections et se prêtent aisément aux corrections nécessaires. Les défauts qu'elle présente trouvent en grande partie leur explication dans l'éducation piétiste et les préoccupations morales du philosophe. En tout cas, les théories des penseurs anglais, et de Hume tout particulièrement, que Gizycki préfère résolument, sont bien moins profondes, bien moins élevées, bien moins conséquentes que celles de Kant. Pfleiderer renvoie à son récent opuscule sur *L'eudémonisme et l'egoïsme* pour le complément des indications. On y trouvera une théorie du pur amour, considéré comme principe moral, qui rétablit le sentiment dans ses droits trop méconnus par Kant.

Hassbach : *Les rapports de l'esthétique de Schopenhauer à celle de Platon* (2e article). Platon et Schopenhauer regardent la faculté créatrice du poète et de l'artiste comme absolument étrangère ou plutôt supérieure aux procédés de l'habileté et de la réflexion, comme un pur don des dieux, que tout l'effort de la volonté ne saurait remplacer. Mais Platon n'accorde l'inspiration véritable qu'au génie créateur ; Schopenhauer, qui fait de l'affranchissement de l'entendement à l'égard des catégories de la réalité sensible, la manifestation essentielle de l'inspiration poétique, n'hésite pas à rapprocher l'âme qui engendre l'œuvre esthétique et celle qui jouit simplement de la beauté. Platon connaît mieux l'essence de l'art ; Schopenhauer en analyse mieux la technique. Malgré les précieuses vérités qu'elle contient, sa doctrine est paradoxale au suprême degré. « Elle part de l'idée pour aboutir au culte des choses matérielles. Elle veut conduire à l'idéalisme et n'exalte que le naturalisme. Elle professe le néant du monde et s'oublie dans la contemplation des choses sensibles. »

Georges Runze : *Exposé critique de l'histoire de l'argument ontologique depuis saint Anselme* (1er article). Nous ne possédons pas encore une histoire complète et critique de l'argument ontologique. Nous avons

des monographies intéressantes sur les théories qu'ont essayées, à son sujet, Anselme de Canterbury, Descartes, Mendelshon et Kant. Mais personne ne s'est encore proposé de décrire et d'apprécier, dans un travail d'ensemble, les fortunes diverses qu'a traversées la célèbre preuve, depuis l'archevêque de Canterbury jusqu'à nos jours. C'est ce travail qu'entreprend Runze. Il expose, dans ce premier article, la doctrine développée dans le *Monologium* et le *Proslogium*, et les critiques auxquelles elle a donné lieu, et qui portent tour à tour sur les prémisses, la méthode et les conclusions de l'argumentation.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

BERTRAND. *L'aperception du corps humain par la conscience.* In-8°. Paris, Germer Baillière. (Bib. de phil. cont.)

CHARAUX. *De la pensée.* In-12. Paris, Durand et Pedone-Lauriel.

CH. CUISSARD. *Documents inédits sur Abélard, tirés des manuscrits de Fleury-sur-Loire.* In-8°. Orléans, Colas.

Dr DECÈS. *Science et vérité.* In-8. Paris, Plon et Cie.

MORLAIS (l'abbé). *Etude sur le Traité du libre arbitre de Vauvenargues.* In-8°. Paris, Thorin.

PERRIER. *Les colonies animales et la formation des organismes.* Gr. in-8°, 2 planches et 158 fig. Paris, Masson.

Dr P. LEBLOIS. *Etude sur la volonté et le libre arbitre, suivie de dissertations biologiques.* In-12. Paris, J.-B. Baillière.

T.-H.-S. ESCOTT. *L'Angleterre, le pays, les institutions, les mœurs.* Trad. par R. de Lubersac. In-8. Paris, Dreyfous, 2 volumes.

Dr ROBINET. *La philosophie positive.* In-8, Paris, Germer Baillière (Bibliothèque utile).

G. RENARD. *L'homme est-il libre ?* In-8. Paris (même collection).

VIARDOT (Louis). *Libre examen : apologie d'un incrédule.* 6e édition, in-12. Paris, Reinwald.

COMTE (Aug.). *La philosophie positive résumée* par Jules RIG. 2 vol. in-8. Paris, J.-B. Baillière.

FERRAZ. *Nos devoirs et nos droits.* In-12. Paris, Didier et Cie.

GURNEY (Edmund). *The Power of sound.* Gr. in-8°. London, Smith, Elder and C°.

H. MAUDSLEY. *Common source of error in Seeing and Believing :* a lecture, etc. In-12. London.

MANTEGAZZA (Paolo). *Fisionomia e mimica.* In-8, avec fig. Milano, Dumolard (Biblioteca scientifica internazionale).

FERRI (Enrico). *Studi sulla criminaltà in Francia dal* 1826 *al* 1878. In-4. Roma, Botta.

Bonatelli (F.). *Di un' erronea interpretazione d'alcuni fatti psichici per rispetto al pensamento delle idee.* In-4. Roma, Salviucci.

Barco (G.). *Aristotele. Dell' anima vegetativa e sensitiva: saggio di interpretazione.* In-4. Torino, Botta.

Masci (Filipo). *Le forme dell' Intuizione.* In-4. Chieti, Vecchio Raffaele.

Fiorentino (Franc.). *Manuale di storia della filosofia ad uso dei Licei, diviso in tre parti.* 3 vol. in-12. Napoli, Morano, 1879-1881.

Buccola. *Sulla misura del tempo negli atti psichici elementari : studi e esperienze. — Sulla relazione del tempo fisiologico col senso locale cutaneo. — La legge fisica della coscienza nell' uomo sano e nell' uomo alienato.* In-8. Reggio, Torino, Milano, 1881.

Cognetti de Martis. *Le forme primitive nella evoluzione economica.* In-8. Torino, Lœscher.

Vera (A.). *Platone e l'immortalitate dell' anima.* In-8, Napoli Rocholl.

Dr de Souza Bandeira Filho. *Rosmini e a sociedade brazileira* (Revista Brazileira). In-8. Rio de Janeiro.

Duboc (Julius.). *Der Optimismus als Wettanschauung und seine religiös-ethische Bedeutung für die Gegenwart.* Bonn. Strauss. In-8.

Schneidewin. *Lichtstrahlen aus E. V. Hartmann's sämmtlichen Werken.* In-12. Berlin, Dünker.

Schmitz-Dumont. *Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel.* In-8. Berlin, Dunker.

Kœber (R.). *Schopenhauer's Erlösunglehre.* In-8. Berlin, Dunker.

G. Neudecker. *Der Grundproblem der Erkenntnisstheorie, eine phil. Studie.* In-8. Nordlingen, Beck.

M. F. Ravaisson a été élu membre de l'Académie des sciences morales et politiques (section de philosophie).

M. Rosenthal, professeur à l'Université d'Erlangen, dont nos lecteurs connaissent l'ouvrage sur *Les nerfs et les muscles* (publié dans la Bib. scient. internationale), vient de fonder avec les professeurs Reess et Selenka un *Biologisches Centralblatt*, dont les trois premiers numéros, les seuls parus jusqu'ici, sont fort intéressants. Nous y relevons les comptes rendus suivants : *Exner.* Localisations fonctionnelles dans le cerveau humain. — Sur la surdité verbale. — *Munk.* Les fonctions du cerveau.— *Flechsig.* Anatomie et histoire du développement des voies conductrices dans le cerveau humain. — Études sur les récents ouvrages de Darwin, etc. Cette Revue paraît 24 fois par an, par numéros de deux feuilles, à Erlangen.

On nous annonce que le nº 1 de la *Rivista di filosofia scientifica* paraîtra en juin. — Signalons aussi en Italie une nouvelle revue, la *Rassegna critica,* par M. Angiulli, dont nous parlerons plus longuement, sans tarder.

Le propriétaire-gérant :
Germer Baillière.

Coulommiers. — Typ. Paul BRODARD.

TABLE ANALYTIQUE DU TOME XI

ARTICLES ORIGINAUX

Charpentier (T.-V.). — Philosophes contemporains. M. Cournot.. 494
Darmesteter (J.). — Les cosmogonies aryennes..... 449
Delbœuf (J.). — Le dernier livre de G.-H. Lewes..... 225 et 370
Espinas. — La philosophie en Ecosse. 1re période..... 113
Fouillée. — Le néokantisme en France. La morale critique..... 1
— Critique de la morale de Kant..... 337 et 598
Guéroult (G.). — Le rôle des mouvements dans l'expression des émotions..... 569
Herbert Spencer. — L'intégration politique..... 71
— De la différenciaton politique 133
— Des formes et des forces politiques..... 266
— Les chefs politiques..... 394
— Les gouvernements composés..... 626
Lachelier (H.). — La philosophie dans les universités allemandes. 152
Le Bon (Dr G.). — La question des criminels..... 518
Naville (Ernest). — Les conséquences philosophiques de la physique moderne..... 46
Naville (Adrien). — L'amour-propre : étude psychologique..... 652
Richet (Ch.). — La mémoire élémentaire..... 540
Secrétan (Ch.) — La religion, la philosophie et la science..... 242
Tannery (Paul). — L'éducation platonicienne (2e article)..... 283

NOTES ET DOCUMENTS

Descartes et la Convention nationale..... 89
Boirac. — La veille continuée dans le sommeil..... 334

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Ardigo. — L'histoire de la philosophie..... 672
Arès y Sanz. Introduction à la métaphysique..... 682
Bilharz. — Théorie de l'univers, etc..... 324
Campou (de). — Théorie des quantités négatives..... 557
Canestrini. — La théorie de Darwin..... 559
Colsenet. — La vie inconsciente de l'esprit..... 175
Desdouits. — La métaphysique et ses rapports avec les autres

sciences 315
Erdmann (Benno). — Critique du jugement de Kant..... 674
Evellin. — Infini et quantité..... 421
Franck (A.). — Réformateurs et publicistes de l'Europe..... 680
Fowler. — *Novum organum* de Bacon..... 91
Gener (Pompeyo). — La mort et le diable, etc..... 188
Guthrie (Malcolm). — La formule de l'évolution dans Spencer, etc. 300
Krause (et Ch. Darvin). — Erasme Darwin 200
Labour (F.). — M. de Monthyon..... 558
Letourneau. — La sociologie d'après l'ethnographie..... ... 546
Mac Cosh. — Les émotions..... 551
Marty. — Le développement du sens du couleurs..... 207
Maugeri. — Le Positivisme et le rationalisme..... 217
Richer. — Etudes cliniques sur l'hystéro-épilepsie..... 436
Robert. — De la certitude et des formes récentes du scepticisme. 312
Rosenthal. — La philosophie monistique..... 320
Sergi. — Eléments de psychologie..... 663
— Sur la nature des phénomènes psychiques..... 214
Wundt. — Encéphale et âme..... 101
— Principes de psychologie physiologique..... 431

REVUE DES PÉRIODIQUES

Athenæum..... 111
Filosofia delle scuole italiane..... 219
Journal of speculative philosophy..... 108
Mind..... 104 et 329
Philosophische Monatshefte..... 439
Platonist (The)..... 111
Vierteljahrsschrift, etc..... 684
Zeitschrift für Philosophie, etc..... 690
Zeitschrift für Völkerperpsychologie..... 446

PRINCIPAUX ARTICLES

Allen (Grant). — L'éducation esthétique chez l'homme..... 105
Bain. — Statistique des représentations visuelles..... 108
Baumann. — Adam Smith..... 439
Benn. — La morale de Herbert Spencer..... 107
Dreher. — Théorie des perceptions sensibles..... 691
Ferri (Luigi). — Les doctrines de Helmholtz sur la perception.... 222
Flügel. — Le développement des idées morales..... 447
Fortlage. — Double *à priori* de la raison humaine..... 603
Herbert Spencer. — Réponses aux critiques..... 332
Höffling. — Psychologie du sentiment..... 439

Hassbach. — L'Esthétique de Schopenhaur et celle de Platon. 619 et 694
Horwicz. — Théorie des sensations générales..... 684
Jacobson. — Sur la géométrie physique..... 686
Laas. — La causalité du moi..... 685
Mamiani. — La psychologie et la théorie de la connaissance..... 221
Montgomery. — L'unité de l'individu organique..... 105
Paulsen. — Que peut être Kant pour nous?..... 688
Panizza. — Physiologie du système nerveux..... 219
Payton Spence. — Nouvelle théorie de la conscience..... 108
Pfleiderer. — Criticisme Kantien et philosophie anglaise. 690 et 694
Radestock. — Sommeil et songes..... 440
Rothlauf. — Les mathématiques au temps de Platon..... 443
Riehl. — Le criticisme philosophique, etc..... 687
Schuster. — Y a-t-il des représentations inconscientes héréditaires? 692
Schuppe. — Logique formelle et logique transcendantale de Kant. 443
Siebeck. — La doctrine du *pneuma* dans l'antiquité..... 447
Sigwart. — Questions logiques..... 689
Sully (James). — Les illusions de l'observation interne..... 328
Stadler. — La loi de continuité dans Kant..... 445
Tönnies. — La philosophie de Hobles..... 686
Venn. — Notre contrôle du temps et de l'espace..... 330
Volkelt. — Théorie de la connaissance de Kant 445
Watson. — La méthode de Kant..... 107

CORRESPONDANCE

Concours sur l'idéalité du temps et de l'espace..... 335
Sur l'infini mathématique..... 561

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

Coulommiers. — Typographie Paul BRODARD.

B
2
R4
t.11

Revue philosophique de la France
et de l'étranger

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY